

# AZ A PRIORI REJTJELEI A MAGYAR FILOZÓFIA TÖRTÉNETÉBEN

## TARTALOM

Előszó – Illésné Kovács Mária.....	5
Fehér M. István: „Az aprioritás rejtélye”.....	6
A priori és idő Heidegger gondolkodásában.....	30
Forrai Gábor: Matematika számok nélkül.....	48
Lengyel Zsuzsanna: Transzcendencia és temporalitás (Kapcsolódási pontok Szilasi és Heidegger gondolkodásában).....	58
Garaczi Imre: Az a priori értelmezése 19. századi magyar filozófiai szövegekben.....	67
Demeter Tamás: A világnézet mint a priori: A fiatal Lukács és Mannheim tudásszociológiájáról.....	76
Loboczky János: A művészet szférájának megalapozása, avagy az „esztétikai a priori” a fiatal Lukács és Sík Sándor művészetelméletében.....	84
Podlovics Éva: Az esztétikai élmény aprioritása Sík Sándornál.....	93
Mariska Zoltán: Tudományelmélet és személyiségelmélet a magyar kantianus filozófiában.....	110
Gáspár Csaba: Engedélyez-e a kereszténység „vallási a priori”-t.....	116
Mészáros András: Az a priori értelmezése a XIX. századi evangélikus vallásfilozófiában.....	122
Veress Károly: Az a priori problémája Köteles Sámuel filozófiai rendszerében.....	132
Somos Róbert: Az a priori Pauler Ákos filozófiájában.....	142
Veres Ildikó: Az a priori értelmezésének problémái Zalai Béla és Brandenstein Béla rendszer-koncepciójában.....	

ISSN 2050-100X



2000 Ft

PRO PHILOSOPHIA ÉVKÖNYV  
2010



PRO PHILOSOPHIA ÉVKÖNYV • 2010

Esztétikai Human Tudományokért Alapítvány

Támogatók:  
Exclusive Tours  
Flaxcom  
Miskolci Egyetem, BTK, Filozófiai Intézet  
Pannon Egyetem  
Stiebel-Eltron Kft.  
Veszprém Megyei Jogú Város Polgármesteri Hivatal

Szerkesztők:  
Garaczi Imre  
Kalmár Zoltán

E számunk vendégszerkesztője:  
Veres Ildikó

Szerkesztőség  
Pannon Egyetem  
Társadalomtudományok és Nemzetközi Tanulmányok Intézet  
8200 Veszprém, Egyetem u. 10.  
E-mail: garaczi@almos.uni-pannon.hu

Felölös kiadó:  
Garaczi Imre

Címlap  
Csalagovits István jr.

A címlap J. G. Becker: Immanuel Kant portréja (1775)  
felhasználásával készült

Műszaki szerkesztés:  
Klesitz Róbert

ISSN 2060-100X

Nyomdai munkák:  
Viza Kft. Veszprém, Hajlat u. 31.  
E-mail: info@vizastudio.hu  
www.vizastudio.hu

## PRO PHILOSOPHIA ÉVKÖNYV 2010

Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány

## Előszó

A magyar esztétikában az irodalommal együtt a filozófiai gondolkodásnak is jelentős szerep jutott a múlt században. A magyar nyelvterületen a társadalmi-kulturális hagyományban gyakran összefonódott az irodalom és a filozófia, hiszen jeles költőink, íróink nem egyszer filozófiai jellegű munkákat is közlére adtak (Kölcsényi), s ez fordítva is igaz (Hamvas Béla). Ugyanakkor tény az is, hogy irodalmunk jeles alakjai nem nélkülözték a filozófiai tudásháttérrel. A filozófia, mint háttér, bázisstudás nemcsak alapokat, hanem sokszor inspirációt is adott a művészek így az írók, költők számára is. Kant így ír erről „tudomány fölött... a művészetekben hanem a tudományban is óriási. Kant így ír erről „tudomány fölött... mindenkor a filozófiának kell örkölnie...”<sup>1</sup> A művészetek és a tudomány érintettségének okán korunk kettős kötődéssel kapcsolódik a filozófiához. A művészi oldalt karunk oktatási struktúrájában a elsősorban a szépirodalom jelenti, a tudományt pedig az általunk művelt bölcsészeti- és társadalomtudományok. Ez a szoros kapcsolat nemcsak az érintett területeken érzékelhető, hanem a Miskolci Egyetem Bölcsészettudományi Karának eddigi történetében, képzési struktúrájában, szakmai-tudományos teljesítményében is.

A BTK alapító tanszéke, a kialakuló intézet szakmai-tudományos bázisa volt a Filozófia Tanszék, amely nemcsak a bölcsészettudományi képzés fundamentumát jelentette egyetemünkön, hanem a karok közötti mindennapi, élő, oktatásban megvalósuló kapcsolatokat is. Hosszú évekig a Filozófia Tanszék, majd Intézet volt a kar legjelentősebb, más karokra átvitt egysége is, ily módon az általunk művelt tudományterületek képviselője, a népszerűsítője a műszaki és más karokon.

Mindemellett vitathatatlanul meghatározó szerepet vállalt a kar belső szervezetének, központi struktúrájának alakításában, szakmai-tudományos presztízsének kivívásában. Korábban filozófia szakos képzés és doktori program kapcsolódott az intézethez, majd a nagy népszerűségnek örvendő bölcsészeti alapszak és a rá épülő mesterszakok (filozófia, etika, filozófiatanár, ember- és társadalomismeret-tanár stb.) jelentik a Filozófiai Intézet képzési palettáját. Az oktatás mellett az intézet kiváló oktatói, kutatói a Miskolci Egyetem sokszínű tudományos életének egyik igen jelentős szakmai műhelyét is létrehozták, működtették, és működtetik most is. Ez a mai konferencia a több mint másfél évtizedes múlttal rendelkező sorozat egy darabja szerves folytatása az intézet sokoldalú kutatásait (analitikus filozófia, újkori filozófia, hermeneutika) bemutató rendezvényeknek. A magyar eszeme-és filozófiatörténet témakörében rendezett konferenciák előadásai körében is megjelentek.<sup>2</sup> Ezt a reprezentatív sorozatot hivatott gazdagítani a mai konferencia az a priori kutatásának eredményeivel, a vitákban alakuló nézetek és értelmezések közzétételével.

A konferencia helyszíne, Bükk-szentkereszt csodálatos természeti szépsége és a sajátos hangulata pedig bizonyára inspirálóan hat mindannyiunkra. Eredményes tanácskozást, érdekes és érdemi vitákat és kellemes időtöltést kívánok Önöknek a Bükk hegység legszebb településén!

*Dr. Illésné dr. Kovács Mária  
dékán*

<sup>1</sup> Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. Osiris/Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2009. 193.

<sup>2</sup> A konferenciák írásos anyagai a következők: Gondolatok gondolatokról. Fejezetek a magyarországi filozófia történetéből, Miskolc, 1994. (szerk. Veres Ildikó, Mezei Balázs). Alternatív tradíciók a magyar filozófia történetében, Miskolc, 1999. (szerk., Fehér M. István, Veres Ildikó), Brandenstein Béla Emlékkötet, Miskolc, 2003. (szerk., Veres Ildikó). Filozófia és teológia a magyar esztétikában, Miskolc, 2004. (szerk. Fehér M. István, Veres Ildikó). Megidéztet reneszánsz – Hanák Tibor Emlékkötet, Miskolc, 2006. (szerk., Veres Ildikó). A konferencia és a kötet az OTKA 76865. számú kutatás által támogatott.

*A kötet szerzői tisztelettel és szeretettel köszöntik*

*60. születésnapja alkalmából*

**FEHÉR M. ISTVÁN** *akadémikust.*

Jelen kötet írásai a 2009 november 20-21-én a Miskolci Egyetem, BTK, Filozófiai Intézete által Bükk-szentkeresztben megrendezett,

„Az a priori rejtjelei a magyar filozófia történetében”

című nemzetközi konferencia előadásainak szerkesztett változatai.

## A priori és idő Heidegger gondolkodásában

## I.

Az *a priori* fogalma nem tartozik Heidegger jellegzetes vagy kedvelt filozófiai fogalmai közé. Kritikáról nincs ugyan tudomásom, de arról sem, hogy Heidegger valaha is mélyebb tematizálásban részesítette volna e fogalmat – olyasfajta tematizálásban, mint a filozófiai tradíció számos más középponti fogalmát (pl. *physis*, *ousia*, *idea*, *aletheia*, lét), melyet a szemléletmódjára jellemző fenomenológiai-hermeneutikai destrukció néven ismeretes eljárás révén igyekezett elemeire bontva leépíteni, majd új értelemmel megtöltve újraelsajátítani, visszanyerni.

Az *a priori* fogalmát Heidegger – elsősorban a húszas években – nem túl gyakran s jobbra magától értetődő módon használja, mint filozófiaiag bevett interpretációs fogalmat anélkül, hogy különösebben ráirányítaná a figyelmet! A fő műben, a *Lét és idő*-ben hozzávetőleg egy tucatszor (mellékvénként és egyéb derivált formában két-három tucatszor) bukkan fel a kifejezés, túlnyomórészt nem túlzottan specifikus kontextusokban. Egy lábjegyzetben elhangzik ugyan a sokatmondó állítás, mely szerint „az »apriorizmus« minden tudományos filozófia módszere, mely önmagát nem érti félre”<sup>2</sup> ám ez az elkötelező erejű állítás egyfelől magától értetődő természetességgel fogalmazódik meg, másfelől a szó idézőjelben szerepel, amit hozzávetőleg így adhatnánk vissza: „Amint »apriorizmus«-nak neveznek (szókas a filozófiában nevezni), az...” Az idézőjeles használat másuttal erősebb distanciálódást, ironiát vagy kritikát fejez ki, jelen esetben mérsékelt távolságtartásról lehet alighanem szó. Heidegger mintegy azt jelzi vele: a kifejezést hozzávetőleg abban az értelemben használja, mint a filozófiai tradíció vagy a kortársi filozófia; nem az ő kifejezése ugyan, átveszi (véltetően a neokantianizmustól és/vagy a fenomenológiától?), de nincs is vele szemben különösebb ellenvetése. Amikor a filozófiát *a priori* tudományként határozza meg, nem bocsátkozik közelebbi

1. GA 56/57, 36. o.; GA 60 21. o. – *Bibliográfiái megjegyzés*: Heidegger műveinek összkiadására (*Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1975-től) a szakirodalomban szokásos módon GA rövidítéssel hivatkozom, ezt követi a kötetszám, majd vessző után a lapszám megjelölése. – Egyéb rövidítések: SZ = Heidegger: *Sein und Zeit*, 15. kiadás, Tübingen, Niemeyer, 1979; LI = *Lét és idő*, Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István, Budapest, Gondolat, 1989.

2. SZ 50. o.: „Der »Apriorismus« ist die Methode jeder wissenschaftlichen Philosophie, die sich selbst versteht.” (Vö. LI 152. o.)

3. Ld. pl. Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, neu hrsg. von Karl Schuhmann. I. Halbband. Text der 1.-3. Auflage. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976 (= Husserliana, Band III/1), 8. o.: „a fenomenológia itt mint lényegtudomány, mint »apriorisztikus« vagy eidetikus tudomány kell, hogy megalapozást nyerjen” („[...] die Phänomenologie hier als eine Wesenswissenschaft – als eine »apriorische« oder, wie wir auch sagen, eidetische Wissenschaft begründet werden soll [...]”). Husserl ugyanakkor kicsit később megjegyzi: „ama sokértelműség és zavart tisztázatlanság miatt, amely manapság terhelte őket, valamint ama kétes hírt tanítások miatt, amelyekkel a múlt terhes örökségektől összeszóródtak, lehetőség szerint kerüli az *a priori*, a *posteriori* kifejezéseket (uo.).

annak diszkussziójába, milyen értelemben használja az *a priori* fogalmát, ez azonban érzésem szerint nem elegendő egy ellenvetéshez; ez utóbbi csak akkor volna jogos, ha e fogalom különösebb szerepet játszanék gondolkodásában.

Az utalás, mely szerint az *a priori* fogalma nem tartozik Heidegger jellegzetes vagy mélyebben tematizált filozófiai fogalmai közé, hogy figyelem tartósan nem állapotodott meg rajta, nem jelenti mindazonáltal azt, mintha teljesen elhanyagolta volna, vagy figyelme teljességgel átsiklott volna felette. Heidegger jól érzékelte ugyanis, hogy e fogalom kézenfekvő és közeli összefüggésbe hozható gondolkodása egyik középponti fogalmával vagy témájával: az idővel (rajta keresztül pedig másik jellegzetes témájával, a léttel); s a húszas években nem mulasztotta el erre többször is felhívni a figyelmet. A következőkben ezen összefüggés vizsgálatának és rekonstrukciójának szeretnék némi teret szentelni.

## II.

Heideggernek a husserli fenomenológiával való elmélyült, elvi-kritikai számvetése az első világháború után kezdődik, és a fő mű, a *Lét és idő* 1927-ben való megjelenéséig, úgy egy évtizeden keresztül – s bizonyos értelemben még az azután következő években is – gondolkodói erőfeszítéseinek előterében áll. A husserli fenomenológiával való ezen kitartó gondolati szembenézés legérzékenyebb, legalaposabb állomása minden bizonnyal az időfogalomról 1925-ben tartott előadás, mely az összkiadás 20. köteteként látott napvilágot, s melyben a husserli fenomenológia kritikai elemzése „előkészítő rész” megnevezéssel majdnem kétszáz oldalt foglal el. Heidegger itt a fenomenológia alapvető felfedezéseinek egyikeként taglalja „az *a priori* eredeti értelmét”, s a fenomenológia érdemének tartja, hogy az *a priori* fogalmát eloldotta a szubjektumtól, a megismeréstől, s ezáltal lehetővé tette, hogy az *a priori* az ideális szférában (a kategorialisban) éppúgy fellelhesük, mint a reálisban.<sup>4</sup> Rövid visszapiantálás keretében utal rá, hogy eredeti jelentését tekintve a fogalom annyit tesz, mint „korábbi”, „korábban” (*a priori*-nak mondjuk valamiben azt, ami benne vagy rajta a korábbi, az pedig pusztán formális meghatározás), s hogy csupán az újkorban (Descartes-nál, majd határozottabban Kantnál) tesz szert arra a jelentésre, miszerint „korábbi a megismerést tekintve”, tudniillik amennyiben nem empirikus, induktív tapasztalatból merített, az *a priori* (megismerés) így lesz az, ami a „tapasztalatától független”.<sup>5</sup> A megismeréshez való rendelkezéssel az *a priori* ezáltal egyszersmind a szubjektumhoz is rendelődik, ebben a hozzárendelésben pedig a szubjektivitásnak az újkori filozófiára jellemző primátusa fejeződik ki. Még ma is az *a priori* olyan jellegzetes jelöl, jegyzi meg Heidegger, amely sajátosan a benső szférához tar-

4. GA 20, 100. sk. o.

5. Még Husserlnél is, aki pedig alapvetően kezdeményezte ezen újkori fogalomhasználat revízióját, találkozunk az „apriorische oder empirische” alternatívával; ld. Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen*. Erster Band. *Prolegomena zur reinen Logik*, Fünfte Auflage, Max Niemeyer Verlag Tübingen 1968, 33. o. Ld. ugyancsak uo. 62. o.: „Kein Naturgesetz ist *a priori* erkennbar, ist selbst einsichtig begründbar. Der einzige Weg, ein solches Gesetz zu begründen und zu rechtfertigen, ist die Induktion aus einzelnen Tatsachen der Erfahrung”, ahol is az *a priori* használatképpen az „Erfahrung”-gal van szembeállítva. Ld. továbbá uo., 178. o.: „Es ist ein wesentlicher, schlechthin unüberbrückbarer Unterschied zwischen Idealwissenschaften und Realwissenschaften. Die ersteren sind apriorisch, die letzteren empirisch.”; 238. o.: „[...] und zwar *a priori*, ohne jede Rücksicht auf die empirische Besonderheit des menschlichen Erkennens in seinen psychologischen Bedingungen [...]”.

tozik.<sup>6</sup> A fenomenológia ezzel szemben az *a priori* fogalmát kiszélesítette, s univerzálisra tette. Az *a priori* valójában létmegjelölés („Titel des Seins”), jelenti ki sokamondóan; nem a megismerés rendjére nézve „korábbi”, sem a létező rendjére nézve – sokkal inkább a létező létének felépítési rendjét („Aufbaufolge”) illeti.<sup>7</sup>

Az 1925-ös előadás csak egy szükséges, elnagyolt utalást tartalmaz arra vonatkozóan, hogy az *a priori* „értelmének tisztázása épp annak a megértését előfeltételezi, amit keresünk – az időt”, s hogy ez már a megnevezésből („korábbi”) is kitűnik, amennyiben e megjelenésben valamiféle időrend, időbeli egymásutánosság („Zeitfolge”) rejlik.<sup>8</sup> A két évvel később, a fő mű megjelenésével azonos évben tartott „A fenomenológia alapproblémái” című előadás vége felé a *priori* és idő kapcsolata azonban már nyíltan és bizonyos részletességgel kerül tárgyalásra. Mivel a fő mű első részének címe (pontosabban a cím második fele) szerint az idő „a léte vonatkozó kérdés transzcendentális horizontja”, így – mondja Heidegger – az ontológia alapjában véve temporális tudomány, s mivel az ontológiai állítások temporális állítások, ezért ilyenformán egyszersmind *a priori* állítások is.<sup>9</sup> Amennyiben mármost Heidegger az ontológiai szférába bevezet az *a priori*-t, ezzel folytatja s a maga módján radikalizálja Husserlnek az *a priori* deszubjektívizálására irányuló törekvését. Ez az adalék segíthet expikálni a fő mű fentebb idézett jegyzetének szükséges utalását is; ha fentebb úgy fogalmaztunk, hogy amikor a filozófiát Heidegger a fő műben *a priori* tudományként határozza meg, nem bocsátkozik közelebbről annak diszkussziójába, milyen értelemben használja az *a priori* fogalmát, akkor most ehhez némi pontosító kiegészítést fűzhetünk: Heidegger határozottan ontológiai (azaz nem újkori–kantianus) értelemben használja az *a priori* fogalmát.

Ha az *a priori* „korábban”-t jelent vagy „megelőző”-t, hangzik Heidegger kicsit részletesebb kifejtése az 1927-es előadáson, akkor – amennyiben a „korábban”, a „megelőző” időbeli, más szóval, temporális<sup>10</sup> meghatározás (hiszen a „korábban”, a „megelőző” értelemszerűen annyi, mint *időben* „korábban”, *időben* „megelőző”) –, úgy az, ami a „korábban”-nál *korábban* van – az, ami a „korábban”-t megelőzi, s ilyenformán egyszersmind lehetővé teszi –, nem más, mint az idő. Az, ami, minden lehetséges korábnál korábbi”, az, ami a korábit lehetővé teszi (lehetővé teszi tudniillik, hogy egyáltalán legyen olyan valami, mint „korábbi” vagy „későbbi”) – az idő. Idő nélkül nincs *a priori*, vagy Heideggert kiegészítve úgy is fogalmazhatnánk: az idő az *a priori* *a priori*-ja. Ami minden korábban-t vagy későbbben-t megelőz, nem más, mint az idő – persze az ontológiai s nem a vulgáris vagy szubjektív értelemben vett idő.<sup>11</sup> Az idő korábbi, mint minden lehetséges korábbi, minden lehetséges

6 Lásd pl. Husserl jellegzetes „Bewußtseinsapriori” kifejezését: *Ideen*, Husserliana, Band III/1, 135. o.

7 GA 20, 101. sk. o.

8 GA 20, 99. o.

9 GA 24, 461. o.

10 A magyar „időbeli” megjelölés azért alkalmas félrevezetni a megértést, mivel túl erősen, szinte kitorólhatetlenül benne rejlik a „-ban”, „-on”, s ezzel egyszersmind a nem-időbelire való vonatkozás vagy a töle való elhatárolás. – A következőkhöz lásd GA 24, 461. skk. o.

11 Heidegger még a hatvanas években is hangsúlyozza: „Mindenn olyan kísérlet, mely lét és idő viszonyát idő és lét fogalmainak közkeletű és hozzávetőleges képzetével próbálja megfellelőképpen eligazítani, csakhamar végiggondolatlan vonatkozások kibogozhatatlan szövedékébe bonyolódik.” (*Zur Sache des Denkens*, 2. kiad. Tübingen: Niemeyer, 1976. 2. o.: „Jeder Versuch, das Verhältnis von Sein und Zeit mit Hilfe der landläufigen und ungeführten Vorstellungen von Zeit und Sein hinreichend zu denken, verstrickt sich alsbald in ein unentwirrbares Geflecht kaum durchdachter Beziehungen.”)

korábnál korábbi, mivelhogy alapvető feltétele annak, hogy lehetséges legyen mindenfajta korábbi, az idő tehát a legkorábbi.<sup>12</sup> Ha az *a priori* ontológiailag értjük, akkor innen tekintve az első vagy a legkorábbi – a lét. Amint Heidegger egy évvel később fogalmaz: „a lét korábbi, mint a létező; ez a »korábbi mint« pedig kitüntetett »meghatározás« [...] a lét korábbi-mint, a lét maga a lényegszerűen »korábbi« [...] a későbbi ontológia nyelvén szólva: *a priori*.”<sup>13</sup> Ha az *a priori* a lét jellege, s ha az *a priori* egyáltalán időmeghatározás, az idő azonban összefügg a létel, akkor benső összefüggés áll fenn *a priori* és időiség között, fűzi újfent hozzá.<sup>14</sup> Az 1927-es előadás ebben a tekintetben a létfejtésnek a fő mű kezdő lapjain esetelt panaszára emlékeztető módon – és mint a fő műben, itt is Platónra hivatkozva – így fogalmaz: „A lét a korábbi jellegével bír, amelyet az ember, aki mindenekelőtt és elsősorban a létezőt ismeri, elfelejtett. A leláncolt barlanglakónak a barlangból való kiszabadítása és a fény felé való fordulás nem más, mint az, hogy magunkat a felejtesből a korábbira való emlékezésbe hozzuk vissza.”<sup>15</sup> Ennek az elfelejtett korábnak a felidézése ezért *anamnesis*, visszaemlékezés. Amire szükség van, jegyzi meg Heidegger, az „*az aprioritás rejtélyébe* [...] die Rätsel der Apriorität”] való további behatolás”<sup>16</sup> erre azonban az előadás – az iménti idézet az utolsó órák egyikén, vagy valószínűleg éppen a legutolsón hangozhatott el – immár nem vállalkozik. – A temporális interpretáció egy kévéssel korábbi állomásán Heidegger ezt a váratlan megjegyzést tette: „Nem vagyunk kellőképpen felkészülve arra, hogy ebbe a homályba benyomuljunk.”<sup>17</sup> Aligha tévedünk nagyot, ha azt mondjuk: ez a megjegyzés most, a szemeszter végén, az „*az aprioritás rejtélyével*” összefüggésben éppannyira elhangzhatott volna.<sup>18</sup>

Ha innen tekintünk vissza a fő műre, közelebbről válik érthetővé, mit ért Heidegger azon, amikor a filozófiát *a priori* tudományként határozza meg. Az előadások fentebb tárgyalt elemzései fölül világossá válik, hogy az egész *Lét és idő* nem másból áll, mint *a priori* elemzésekből; az idézett jellemzés ilyenformán önjellemzés. Az előadáson használt olyan

12 *A priori* és idő összefüggésére utal hallgatólágon a fő mű következő helye: „Früher als jede dasensmäßige Voraussetzung und Verhaltung ist das »Apriorik der Seinsverfassung in der Seinsart der Sorge“ (SZ 43a. §. 260. o.)

13 GA 26, 184. o.

14 GA 26, 189. o.

15 GA 24, 465. o.

16 GA 24, 465. o. (Kiemelés F.M.I.)

17 GA 24, 443. o.

18 Az 1927-es és 1928-as előadás fentebb nagy vonalakban összefoglalni és csak rövid idézetek közbeiktatásával illeszkedni nem lesz hasznosnak teljesen szöveghelyek eredeti nyelvén való idézésével alálamasztani. Lásd GA 24, 463. o.: „Weil das ursprünglich Ermöglichte, die Ursprung von Möglichkeit selbst, die Zeit ist, zeitig sich die Zeit selbst als das Früheste schlechthin. Früher als jedes mögliche Früher irgendwelcher Art ist die Zeit, weil sie Grundbedingung für ein Früher überhaupt ist. Und weil die Zeit als Quelle aller Ermöglichungen (Möglichkeiten) das Früheste ist, sind aller Möglichkeiten als solche in ihrer Ermöglichungsfunktion vom Charakter des Früher, d.h. apriori,“ (Kiemelések az eredetiben). Vö még GA 26: 184: „Sein ist früher als das Seiende, dieses 'früher als', das dem Sein zugesprochen wird, ist eine ausgezeichnete 'Bestimmung' [...] Sein ist früher als, ist das wesenhafte 'Frühere', es ist von früher her, in der Sprache der späteren Ontologie: *a priori*. Alles ontologische Fragen ist ein Fragen nach dem und ein Bestimmen des 'Apriori'. – 'Früher als', das ist doch offenbar eine Zeitbestimmung: Kein früher ohne Zeit. Früher als jedes mögliche 'Früher als' ist aber die Zeit! Mithin: wenn Sein präteron, a priori ist, dann steht es in einem ursprünglichen Zusammenhang mit Zeit. Allerdings, was hier 'früher', d.h. was Zeit besagt, bleibt dunkel – und völlig rätselhaft, wenn man mit dem vulgären Zeitbegriff auszukommen versucht.”

kifejezésekkel, mint „már előzetesen”, „már mindig is” stb. („immer schon”, „vorgängig schon”, „im vorhinein”, „zu vor schon”), mondja visszapillantva az 1927-es előadás végén Heidegger (e kifejezések, tegyük hozzá, a fő műben nem kevésbé gyakran fordulnak elő, olyannyira, hogy később Heidegger gondolkodására és nyelvezetére jellemző kifejezéseként mentek át a filozófiai köztudatra) – „mindezekkel az idői, vagyis temporális terminusokkal valami olyasmire gondolunk, amit a tradícióban Platón óta, még ha nem is ezzel a terminussal, *a priorinak* neveznek”.<sup>19</sup>

### III.

Ez a konferencia a magyar filozófia történetéről szól, s ez utóbbi önjellegzésében gyakran bukkan fel a vélekedés – alapiában véve: lebecsülő, lekicsinyítő önjellegzés –, miszerint a magyar nyelv nemigen alkalmas a filozófiára. A lét látszen temporális meghatározottságának gondolata mármint Heidegger filozófiai életútjának egyik középponti tézise s egyúttal állandó ösztönzője; e meghatározottságot pedig Heidegger többnyire az *Anwesen*, *Anwesenheit* fogalmával rögzíti. Az *Anwesen* fordítása persze győrelmes feladat, s a magyar nyelv éppoly kevésbé képes megfelelőképpen megbirkózni vele, mint bármely egyéb idegen nyelv. A kifejezés jelentésmélységének, jelentésmélységének sokaságának és összefonódottságának érzékeltetésére azonban, úgy gondolom, a magyar nyelv korántsem alkalmas, mindenestre jóval kevésbé alkalmas, mint számos más idegen nyelv. A magyar nyelv filozófiai alkalmatlanságának makacsul ismétlődő tézise láttán annál lényegesebb lehet e ponton rövid exkurzus gyanánt a heideggeri időprobléma magyar nyelven való érzékeltetésének némi teret (hogy ne mondjam, némi időt) szentelni.

A lét látszen temporális meghatározottságát Heidegger számára kifejező *Anwesenheit* illetve az igei *anwesen*, *west...* an explikációja kiindulópont gyanánt a formailag hasonló *Ankommen*, *Ankunft*, *kommt...* an fogalmakat veheti alapul (oly hipotézis, melyet német kollégákkal többször volt alkalmam megbeszélni, s noha egyértelmű helyeslést nem nyert, de egyértelmű elutasításra sem talált), annál is inkább, mivel helyenként a létre vonatkoztatva maga Heidegger is kölcsönös kapcsolatba hozza az *Anwesen* és az *Ankommen*.<sup>20</sup> Az *Ankommen* fordítására mármint a magyarban – többek mellett – két ige is kínálkozik, a „megjön” és az „eljön”. „Megjön” – ez annyit tesz: eljött és itt van. Nem pusztán a meglétől, (ő-ők) jelenlétől van tehát szó: aki megjött, az nem egyszerűen itt van (olyképpen, hogy mindig is itt volt) – hanem azáltal, hogy megjött, eljött, ezáltal van itt. Itt van, mert megjött, vagy másképp: megjött és itt van. Ezért másfél az sem áll fenn, hogy ne lenne már itt, hogy megjött ugyan de már el is ment. (Ha azt kérdezem: „megjött a vendég?” s igenlő választ kapok, akkor azt feltételezem, hogy még mindig itt van, s megyek a szobába üdvözölni;

<sup>19</sup> GA 24, 461. o.

<sup>20</sup> Lásd Heidegger: *Identität und Differenz*, Pfullingen: Neske, 1957, 23. o.: „Denn erst der Mensch, offen für das Sein, läßt dieses als Anwesen ankommen.” uo. 62.: „Sein west hier in der Weise eines Überganges zum Seitenden. [...] Ankunft heißt: sich bergen in Unverborgenheit [...]” (uo. még kétszer fordul elő a „sich bergende Ankunft” kifejezés, majd négyszer a jelző nélküli „Ankunft”; ld. még 66. o.). Számunkra különösen lényeges hely azonban a 65. o., ahol az „Ankunft”-ot zárójelben követi az „Anwesen”, így: „[...] insofern wir an [...] Übergang (Transzendenz) und Ankunft (Anwesen) denken”. A zárójelben szereplő kifejezések a zárójel előttiéknél mintegy a szinonimájaként vagy explikációjaként érthetők. Vö. még uo., 68. o.: „Eines kommt im anderen an”. (Ld. most GA 11, 71. skk. o.)

ha pedig hiába keresem, mert már elávoztott, akkor úgy gondolom, kérdésesre nem kaptam megfelelő választ, mivelhogy ez utóbbinak ekkor valahogy így kellett volna hangzania: „Igen, meg, de csak rövid ideig volt itt, már el is ment.”) Ez a „megjönni”-ben érvényesülő dinamika – folyamat és egyszersmind eredmény – érzésem szerint alkalmas Heidegger *Sein als Anwesenheit* fogalmának, az ebben rejlő „west an”, „kommt an” dinamikának (ha nem is a fordítására, de legalábbis a jelentésirány közelítőleges) érzékeltetésére.

A „megjön”-„eljön” fogalompár a magyarban ezen tümenően igen finom különbségek, árnyalatok érzékeltetésére képes. Azt mondjuk például: „Megjött a tavasz”, ezzel szemben viszont többnyire azt: „eljött az ős”. Bár pusztán grammatikailag az ellenkezőjét sem volna helytelen mondani, mégis amennyiben így fejezzük ki magunkat, ebben többé-kevésbé az rejlik, hogy a tavasznak örülünk, míg az ősze rezignáltan beletörődünk („az időn is eljött az ős”). Petrarca „Zefiro torna” című szonettjének első sorai Sárközy Görög fordításában így hangzanak: „A szép időt a langy szél visszahozta, s *megjött* családja is, füvek, virágok, csergő fecskek, bűgő csalogányok...” A „megjött a tavasz” egyszerű, emfatikusabb, mint az „eljött”. Aki „eljött”, persze ugyancsak itt van, éppúgy, mint az, aki „megjött”, ám az utóbbi elfővetele (!), s ebből fakadó jelenléte mégis hangsúlyosabbnak tűnik.

Nézzünk néhány további példát. Örülök, hogy *eljöttél*, mondom a látogatónak (nem: *megjöttél*, ami annyi, mint: megérkezettél). „Megjötték a vendégek”, „megjötték a konferencia résztvevői” – mondhatták itt a panzióban úgy egy órával ezelőtt, ahol is az „Eljötték a vendégek, a konferencia résztvevői” önmagában, nyelvtanilag nem volna ugyan helytelen, ám egészen mást jelentene, s itt bizonyára félrevezető volna így kifejezünk magunkat. (A konferencia szervezői viszont örülnek, hogy az előadók *eljöttek* a konferenciára.) Azután: „*Megjött* Rómából” (= megérkezett, mert itt lakik vagy innen indult el), illetve „*eljött* Rómából” (látogatba hozzánk, merthogy ott tartózkodik, ott lakik). „Megjötték a gyerekek” (akik velünk laknak), illetve „eljötték a gyerekek” (akik felnőttek, s külön laknak, eljöttek látogatába). A „megjött” (nem minden esetben, de) túlnyomórészt egyszerű cselekedet; az „eljött” lehet egyszerű, de lehet több-ből egy is. „Megjött” a levél, utalvány, csomag, küldemény, ajándék (nem: eljött). „Megjött a Jézuska”, de: „eljött a karácsony”. Ezzel szemben: „Eljött az ideje annak...” (nem: megjött). „Hetente kétszer eljött hozzánk”, „Gyere el gyakrabban” – ezekben az esetekben szóba sem jön, illetve egyenesen groteszk volna a „megjön” használata. Ha azt mondjuk „megjött a városból”, ez éppúgy helytálló, mint ha azt: „eljött a városból” – s mégis, markáns jelentéskülönbség van a kettő között (az elsőben „hazaérkezett”, a másodikban „ellátogatott”) a hallgatólagos jelentés<sup>21</sup>. Részben hasonló, részben eltérő, gazdag árnyalatok érzékeltetésére képes a „megérkezik–elérkezik” ige pár is.

Ezt az exkurzust a következő megjegyzéssel zárhatjuk. A lét Heidegger által vélt temporalitásjellegének kielégítő, egyszavas fordítására, a magyar nyelv, meglehet, nem képes – ebben a nehézségben, jegyezzük meg újra, osztozik a többi nyelvvel –, ám a magának a gondolatnak az érzékeltetése korántsem haladja meg erőt, nem jelent számára leküzdhetetlen akadályt, vagy úgy is mondhatnánk: e célból nincs híján megfelelő nyelvi eszközöknek

<sup>21</sup> Az utóbbi példát *A magyar nyelv értelmező szótár*-ból veszem: IV. köt. Budapest: Akadémiai, 1961, 1082. o. Sokatmondó a következő szembeállítás: „megjött az új munkatárs” (= munkába állt) – „eljött az új munkatárs” (a másik épületből átjött hozzánk, meglátogatott minket).





ellenvetése végső elemzésben természetesen az érzékiség és értelem mint a megismerés két „talan közös, ám számunkra ismeretlen gyökérből eredő” – törzse között megvont kanti megkülönböztetésre vonatkozik.<sup>32</sup> Kantnál végső soron, mint Heidegger fogalmaz, „az idő nem-eredeti lényegére való orientációról” van szó, ebből fakadóan „kell Kantnak az »ellentmondás tételéről« az időjellegét elvitatnia”.<sup>33</sup>

Mindez összefügg azzal a fentebb említett lehetséges ellenvetéssel, mely úgy hangzik: „megelőzi (persze nem időben, hanem) »logikailag«”. Kant ezzel a tétellel – mint a fentiekből körvonalazódhatott – messzemenően egyetérthetett volna, hiszen alapvető állítása szerint „minden megismerésünk a tapasztalattal kezdődik” illetve „az idő tekintetében [der Zeit nach] semmilyen tudásunk nem előzi meg [geht ... vorher] a tapasztalatot”, noha „ebből még nem következik, hogy minden tudás belőle ered”<sup>34</sup> (ered tudniillik, tehetnénk hozzá, „logikailag”) – hiszen a tapasztalatot is csak az idő teszi lehetővé. Vegyük azonban észre, hogy Kant kettős időfogalmat használ: egy alárendelt és egy azon túlnyúló, nála átfogóbb fogalmat, számot adni azonban csak az előbbről ad számot. A tiszta ész egész apparátusa, amit a fő műben tárgyal, amennyiben megelőzi (és lehetővé teszi) a tapasztalatot (illetve a tapasztalati megismerést), ennyiben pedig ön maga nem-tapasztalati vagy tapasztalattól független (*a priori*), Heidegger nézőpontjából egyszersmind temporális meghatározást rejt magában. Kant azonban az időt kifejezetten csak ezen apparátus egyik tagjaként vagy alkotórészeként tárgyalja. „A tapasztalatotól, sőt mindennemű érzéki benyomástól független ismereteket” nevezi Kant *a priori* ismereteknek,<sup>35</sup> s ezzel az *a priori* fogalmát a szubjektumhoz rendeli.

Ezen néhány rövid utalás elegendő lehetett annak felmutatására, hogy Heidegger számára nem lehet szó idő és logika szembeállításáról vagy egymástól való elválasztásáról. Számára az „időben megelőzi” és a „logikailag megelőzi” nem két különböző, egymástól elszakítható dolog: az utóbbi épenséggel az előbbi sajátos alesete vagy származékos módja.<sup>36</sup> „Ha a »szubjektumot« ontológiailag egzisztáló ítélként ragadjuk meg, melynek léte az időiségben gyökerezik” – olvasható a *Lét és időben* – „akkor azt kell mondani: a világ »szubjektív«. Ez a »szubjektív« világ akkor azonban mint idői-transzcendens világ »objektívabb«, mint min-

32 „... daß es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand” (B29). Ezt bírálja Heidegger s próbálja meghaladni Kant-könyvében; ld. GA 3, 187. o.

33 Heidegger GA 3, 195. o. Ld. *A tiszta ész kritikája*, A152=B191: „az ellentmondás tételének mint pusztán logikai alapjátéknak az igényei nem korlátozódhatnak az időbeli viszonyokra”.

34 *A tiszta ész kritikája*, B1.

35 *A tiszta ész kritikája*, B2.

36 Arisztotelész a „korábbi” számos jelentését különbözteti meg („korábbi” térben, időben, mozgás szerint, a képesség szerint, a rend szerint, a megismerés szerint, utóbbin belül az értelem számára pl. korábbi az általános és a rész, az érzéki észrevevés számára viszont az egyedi és az egész stb., lásd *Met.*, 1018b9–1019a14, *De Cat.*, 12. fej., a14–a35, *Anal.* post. I, 2, 71b33–72a5), számunkra azonban ezek a jelentések nem relevánsak. Ebből a jelentéskatalógusból csak néhány vált az utóirtótnet számára jelentősé (ld. H. Schepers: „A priori / a posteriori”, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. Joachim Ritter, I. kötet, Basel: Schwabe und Co., 1971, 462. skk. hasáb). Az Arisztotelész skolasztikus iskolai háttérre fojtrán jól ismerő Heidegger számára ez nyilván jórészt tudott dolog volt – az 1925-ös előadáson rövid fogalomtörténeti vázlat keretében utalt arra, hogy a fogalom története Platónig nyúlik vissza, egy évvel korábban pedig megemlítette, hogy a „korábbi” Arisztotelészről nem csupán időbeli, hanem tárgyi értelemben is használatos –, s ezért rokonszenvezhetett Husserl! annak törekvéseivel, hogy az *a priori*nak egyoldalúan a megismeréshez, a szubjektívításhoz történt újkori hozzárendelésével szakítson (ld. GA 20, 99. skk. o., ill. fentebb a 5. jegyzetet, továbbá GA 18, 3. o.)

den lehetséges »objektum«” – Az „objektívabb», mint minden lehetséges »objektum«”-megjelölés, mellyel az ítéllet időiségében gyökerező világ, s így végső fokon az idő kerüli jellemzésre – mint alapvetően első lehetőségfeltételt, mint a világon belüli létező felbukkasánának lehetőségfeltétele –, kézenfekvővé teszi az értelmezést, miszerint abszolút első „*a priori*”-ról van szó.<sup>37</sup>

A „Lét és idő” középponti problémája felé vezető heideggeri út egyik alapvető belátása abban a felismerésben összegezzhetjük, mely szerint a filozófiai tradícióban meghonosodott lét-értelmezés olyan fogalmak vezérfonalán ment végbe, mint „jelenlét”, „örök meglet” stb., ahol is figyelmeztet, hogy a létnek látnis módon temporális meghatározásokat tulajdonítanak, s hogy az idő tölti egyúttal be a különböző létrégiók elhatárolásának funkcióját (időbeli, időtlen, illetve időfeletti létezők).<sup>38</sup> A filozófiatörténeti tradíció kezdettől fogva összekapcsolta a

37 Lásd SZ 69. §., 366. o.: „Zu fragen ist: was ermöglicht es ontologisch, daß Seiendes innerweltlich begegnen und als beegnendes objektiviert werden kann? Der Rückgang auf die ekstatisch-horizontale fundierte Transzendenz der Welt gibt die Antwort. – Wenn das »Subjekt« ontologisch als existierendes Dasein begriffen wird, dessen Sein in der Zeitlichkeit gründet, dann muß gesagt werden: Welt ist »subjektiv«. Diese »subjektive« Welt aber ist dann als zeitlich-transzendente »objektive« als jedes mögliche »Objekt«.”

38 Vö. SZ 18. o. (= LI 109–110. o.). Erdemes Heidegger kifejtését eredetiben és némileg részletebben idézzük: „Die »Zeit« fungiert seit langem als ontologisches oder vielmehr ontisches Kriterium der naiven Unterscheidung der verschiedenen Regionen des Seienden. Man grenzt ein »zeitliches« Seiendes (die Vorgänge der Natur und die Geschehnisse der Geschichte) ab gegen »unzeitliche« Seiendes (die räumlichen und zahlenhaften Verhältnisse). Man pflegt »zeitlosen« Sinn von Sätzen abzuhaken gegen »zeitlichen« Ablauf der Satzaussagen. Ferner findet man eine »Kluft« zwischen dem »zeitlichen« Seienden und dem »überzeitlichen« Ewigen und versucht sich an deren Überbrückung. »Zeitliche« besagt hier jeweils soviel wie »in der Zeit« seiend, eine Bestimmung, die freilich auch noch dunkel genug ist. Das Faktum besteht: Zeit, im Sinne von »in der Zeit« sein, fungiert als Kriterium der Scheidung von Seinsregionen. Wie die Zeit zu dieser ausgezeichneten ontologischen Funktion kommt und gar mit welchem Recht gerade so etwas wie Zeit als solches Kriterium fungiert und vollends, ob in dieser naiv ontologischen Verwendung der Zeit ihre eigentliche mögliche ontologische Relevanz zum Ausdruck kommt, ist bislang weder gefragt, noch untersucht worden.“ (Kiemelés F.M.I.) Nem lesz haszontalan még a következő utáni bekezdésből is idéznünk, mivel nem csupán kiegészíti a fenti megfontolásokat, de egyben megjelöli azt középponti nehézséget is, mely körül Heidegger évtizedes gondolati fáradozásai forognak: „Wenn Sein aus der Zeit begriffen werden soll und die verschiedenen Modi und Derivate von Sein in ihren Modifikationen und Derivationen in der Tat aus dem Hinblick auf Zeit verständlich werden, dann ist damit das Sein selbst – nicht etwa nur Seiendes als »in der Zeit« Seiendes, in seinem »zeitlichen« Charakter sichtbar gemacht. »Zeitliche« kann aber dann nicht mehr nur besagen »in der Zeit« seiende. Auch das »Unzeitliche« und »Überzeitliche« ist hinsichtlich seines Seins »zeitliche«. Und das wiederum nicht nur in der Weise einer Privation gegen ein »Zeitliches« als »in der Zeit« Seiendes, sondern in einem positiven, allerdings erst zu klärenden Sinne. Weil der Ausdruck »zeitliche« durch den vorphilosophischen und philosophischen Sprachgebrauch in der angeführten Bedeutung belegt ist und weil der Ausdruck in den folgenden Untersuchungen noch für eine andere Bedeutung in Anspruch genommen wird, nennen wir die ursprüngliche Sinnbestimmtheit des Seins und seiner Charaktere und Modi aus der Zeit seine temporale Bestimmtheit. Die fundamentale ontologische Aufgabe der Interpretation von Sein als solchem begreift daher in sich die Herausarbeitung der Temporalität des Seins. In der Exposition der Problematik der Temporalität ist allererst die konkrete Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Seins gegeben.“ (uo., 18. sk. o.; az első és a harmadik kiemelés F.M.I.) Az „idő” kifejezés, mondja Heidegger – s jelen elemzésünk szempontjából ez az egyik kulcsmondat –, számára nem annyit jelent, mint „időben”, ez a kifejezés a következőkben más jelentésben kerül igénybevétele – ennek a lénynek a figyelmen kívül hagyása eredményez számos olyan kritikát, mely Heidegger vonatkozó filozófiatörténeti értelmezéseiben – Arisztotelészől Kantig és Bergsonig – a filozófiatörténeti hagyomány különböző időfelfogásainak „korrekt” értelmezését vagy rekonstrukcióját kéri – hibáiban – számon. A probléma nagy mértékben hasonló kifejtését lásd GA 20, 7. sk. o., különösen a megfontolások végén álló kérdést: „Was gibt überhaupt der Zeit und dem Begriff der Zeit [...] die Eignung zu dieser eigentümlichen, bisher immer als selbstverständlich aufgenommenen Funktion bei der Charakteristik und scheidung der Wirklichkeitsgebiete – zeitliche, außerzeitliche, überzeitliche wirklichkeiten?” (uo., 8. o.). – A következőkben felhasználom korábbi Heidegger-könyvem néhány összegző megfogalmazást (Fehér M. István: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*, 2., bővített kiadás. Budapest: Göncöl, 1992, 69. o.)



létet és az időt oly módon, hogy a létnek – anélkül, hogy tudatára ébredt volna – temporális meghatározást adott. Hogy a létértelmezés az idő vezérfonalán ment végbe, rejte maradt, s ilyenformán az a kérdés sem merült fel, hogy az idő hogyan képes ilyen alapvető ontológiai funkcióit ellátni, s mi e funkció lehetőségének alapja. „Ellenkezőleg: magát az idő is úgy veszik, mint egy létezőt a többi közül, s arra történik kísérlet, hogy őt magát, a maga létezőségeiben, egy olyan létmegértés horizontjáról ragadják meg, mely hallgatólagosan-naívan [már] reá orientálódik.”<sup>39</sup> – A dilemmát – némileg egyszerűsítve – így fogalmazhatjuk meg. Az, hogy a létet látnissen az idővel határozzuk meg, az idő fogalmára irányítja a figyelmet. De rá kell jönnünk, hogy az idő semmilyen áthagyományozott fogalma nem képes ennek a léthez mért (a lét meghatározására képes) időfogalomnak a számára fogódzót nyújtani vagy kiindulópontul szolgálni, azaz új, elmélyített időfogalomra van szükség. A létet az idővel határozzák meg, de az időt magát is úgy veszik fel, mint valamely létezőt a sok közül. Az ily módon meghatározott időben ilyenformán persze már benne rejlik a lét, így nem lehet képes úgyszólván másodfokon a lét meghatározására. (amivel a létet meghatározzák, abban már benne rejlik a lét, így épp arra bizonyul alkalmatlannak, aminek az elvégzésére hozzá fordultunk: a lét meghatározására). Valamely nivellált létfogalom s valamely hasonlóképpen nivellált időfogalom kapcsolódik itt szorosan egymáshoz, s fonódik szinte szétválaszthatatlanul egymásba: a lét egy nivellált idő, az idő egy nivellált lét horizontján kerül megragadásra.<sup>40</sup> – Egy 1969-ből származó visszapillantó összegzés, mely szelesebb nyilvánosság számára először csupán nemrég, az összkiadás 14. kötetében, 2007-ben látott napvilágot, megerősíti a mondottakat: „Az áthagyományozott időfogalom elégtelennek bizonyult a lét és idő közötti viszony taglalásának kísérlete számára. Az időre vonatkozó kérdésem a létkérdés felől határozódott meg.”<sup>41</sup>

A lét nem csupán a létezők körében abszolút *a priori*, azaz első, „legkorábbi”, mint egyfajta legfelső, vagy legfőbb létező, de a létezőktől teljesen különbözik: abszolút *a priori* minden létezőhöz képest, minden létezőt mint létezőt megelőz. Az idő – mint ami megelőz minden korábban-t és későbbén-t, s a létnek mint ennek az abszolút *a priori*-nak a meghatározására képes, azaz képes neki a „legkorábbi” jellegét kölcsönözni – maga is ezáltal az abszolút *a priori* jellegével kell, hogy bírjon. Lét és idő egyformán eredeti módon *a priori*. Az idő *folylán*, az idő *által* lesz lét a legkorábbi. Másképp fogalmazva: idő nélkül a lét nem lehetne abszolút első, abszolút *a priori*, az idő adja a – „legkorábbiként”, abszolút elsőként felfogott – létet; az idő, mely maga is úgyszólván a léttel együtt „érkezik” („jön meg”) a fentebb a III. pontban vázolt értelemben: előtte nem létezhet, mert mint lét nélküli, semmi volna, másrészt nem lehet a létől külön megkülönböztetett „lété” sem, hiszen akkor egy létező volna a sok közül s „lételeményező” jellege veszendőbe menne, hiszen – ki tudja, honnan, mindenesetre – valahonnan már birtokolná a létet. Idő és lét együtt „érkeznek”.

39 Lásd SZ 26: „Diese griechische Seinsauslegung vollzieht sich jedoch ohne jedes ausdrückliche Wissen um den dabei fungierenden Leitfaden, ohne Kenntnis oder gar Verständnis der fundamentalen ontologischen Funktion der Zeit, ohne Einblick in den Grund der Möglichkeit dieser Funktion. Im Gegenteil: die Zeit selbst wird als ein Seiendes unter anderem Seienden genommen, und es wird versucht, sie selbst aus dem Horizont des an ihr unausdrücklich-naiv orientierten Seinsverständnisses in ihrer Seinsstruktur zu fassen.”

40 Lásd ehhez az időse Heideggernek fentebb a II. jegyzetben idézett visszapillantó megjegyzését.

41 Lásd GA 14, 148. o.

## V.

V. 1. Heidegger időfogalmával, az a priori a prioriként értett idővel szemben ellenvetés csak valamely nem-heideggeri avagy Heidegger által vulgárisnak nevezett időfogalom horizontjáról fogalmazható meg, hangzott fentebb, s ez a megjegyzés átvezet egy a heideggeri gondolkodás – sőt talán a filozófia mint olyan – egészét érintő nehézséghez. Az ellenvetésre adott válasz sajátossága ugyanis (erőssége, más szempontból azonban éppannyira gyengesége is), hogy felfogható olyasfajta univerzális védekezésékként, amihez bármikor lehet folyamodni; olyan kártyaként, amit mindenkor, bármely ellenvetéssel szemben ki lehet játszani. Olyan elhárítási stratégia ez, amely ilyenformán gyanakvást kelt, hiszen mindenfajta ellenvetést el lehet hárítani vele. Ha egy filozófus egy fogalmat új, szokatlan jelentésben használ (amint az esetünkben az idő fogalmával történik), akkor az illető fogalom valamely hagyományos – megszokott, bevált – jelentésére hivatkozó mindenfajta ellenvetés túlnyúl könnyen elhárítható azzal a megjegyzéssel: „én más értelemben használok a fogalmat” – ezzel ki lehet bújni minden összemérés és kritika alól. Másfelől alighanem igaz az is, hogy amennyiben elvitatnánk a filozófus jogát arra, hogy hagyományos kifejezéseket új, szokatlan értelemben használjon, akkor a filozófus és a filozófiás szabadságát kérdőjeleznénk meg, ezzel pedig alkalmasságunkat a filozófiát szüntetnénk meg. Új, eddig észre nem vett kérdések, problémák megfogalmazásához új nyelvre, vagy a régi bizonyos módosítására lehet szükség. Ha ettől el akarnánk tiltani a filozófust, ennek a filozófia látná a kárát.

Ezt a dilemmát aligha lehet úgy általánosságban megoldani vagy megválaszolni – sokkal inkább esetről esetre vizsgálándó, van-e az új, szokatlan fogalomhasználatnak valami-lyen – elsősorban persze tárgyi – alapja, avagy egyszerűen csak – például – a különködés és/vagy az összemérés és kritika alóli kibúvás motivuma munkál a háttérben; más szóval, esetről esetre vizsgálándó, hogy az új, szokatlan fogalomhasználatból valami új, tárgyilag érdekes mondanivaló körvonalai bontakoznak-e ki – s a szokatlan fogalomhasználat e mondanivaló kifejezésének szerves vehikuma –, avagy az újfajta szóhasználat nemigen több, mint egyénieskedés, az elődöktől való öncélú önmegkülönböztetés, magamutogatás, ahol is a szokatlan fogalomhasználat végső fokon semmi másra, csupán önmagára utal vissza anélkül, hogy belőle bármiféle konzisztens, új, érdekes világlátás állna össze.

A dilemma Heidegger számára sem lehetett ismeretlen – a fogalmakat új, szokatlan értelemben használó filozófus, attól a pillanattól fogva, hogy a nyilvánosság elé lép, a hagyományos szóhasználatra (s ilyenformán egyúttal: világlátásra) hivatkozó filozófia kritikájának keresztütlésében találja magát, állandó támadásoknak kitéve –, s maga is ingadozott a megfelelő eljárásmodot illetően. Egy olyan eset, amikor a fenti gyanút megszívlelendőnek tarthatta, s reakcióját egyfajta meghátrálásként is felfoghatnánk, az volt, amikor gondolkodói útja végén az igazságra mint az elrejtetlenségként felfogott *aletheia*-ra vonatkozó – egész életútjának egyik centrális tézisének képviselő – értelmezését sommás önkritika kísérletében mintegy „feladta” vagy visszavonta, azaz pontosabban feladta az *aletheia*-ról adott értelmezésének a hagyományos igazságfogalomhoz való hozzákapcsolását. Az *aletheia*-nak mint elrejtetlenségnek és *Lichtung*-nak az értelmezését továbbra is fenntartotta, csak arról az állítástól mondott le, miszerint ez az értelmezés – az *aletheia*, az elrejtetlenség és a *Lichtung* értelmezése – egyszersmind az igazság értelmezése is volna (amit pedig korábban határozottan állított). – Az *aletheia*-ra mint elrejtetlenségre vonatkozó kérdés, hangzott a hatvanas években, nem azonos az igazságra vonatkozó kérdéssel. Ezzel viszont egyszersmind az igazság

lényegének változását – tudniillik elrejtetlenségéből helyességbe történő átcsapását – állító tézis is (a tézis, melyet gondolkodói úja egészen odáig terjedő részében Heidegger maga hangsúlyosan képviselt, s mely gondolkodói újának csöppet sem mellékes részét képezi) „tarthatatlanná” válik, hangzott a kemény önkritika.<sup>42</sup>

Ez az önkritika azonban zavarba ejtő, mindenesetre önmaga is további értelmezésre szorul; amennyiben a szóhangzásnak hitelet adunk, véleményem szerint éppannyira elcsúszott, mint ahogyan saját Kant-értelmezését Kant-könyve negyedik kiadásának előszavában visszaillantva – alighanem túl szigorúan – megsemmisítő önkritikai megjegyzésekkel látta el.<sup>43</sup>

E túlfülfölt radikális önkritika pontos értelmezése korántsem egyszerű feladat, s az irodalomban széleskörű és tovaágyúró vitákat és diszkussziókat váltott ki, melyekre nem lesz hasznontalan röviden kitérnünk. „Felesleges hangsúlyozni a meglepetést”, írja például Vincenzo Vitiello, „melyet e szöveg olvasata kelthet abban az olvasóban, akinek csak valamelyes ismerettség is van Heidegger művével. Úgy tűnik, Heidegger valóban feladta a *Platons Lehre von der Wahrheit*-ban s még korábban, a *Sein und Zeit*-ben megfogalmazott tézist. Ha így volna, az önkritika fölöttébb radikális volna, hiszen nem Heidegger gondolkodásának valamely másodlagos aspektusát illetné, hanem a görög filozófiára vonatkozó interpretációja fő vonalát, mely jelen van gondolkodásában elejétől a végéig, s annak egyik alapvető összetevőjét alkotja.”<sup>44</sup> Lábjegyzetben Vitiello hozzáteszi: „Úgy tűnik, Heidegger magáévá teszi Friedländer vele szemben megfogalmazott kritikáját (*Platon* I, Berlin 1954, Teil II, XI, *Aletheia. Eine Auseinandersetzung mit M. Heidegger*, különösen 233–237. o.). Csakhogy ezzel szemben áll az a tény, hogy a *Hegel und die Griechen* című írásban [...] Heidegger kifejezetten visszautasította ezt a kritikát.” A *Hegel und die Griechen* időben megelőzi ugyan a „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens” című másik

írást (1958-ból való, míg az utóbbi a hatvanas évek elejéről), így tehát arra lehetne esetleg gondolni, hogy az eltelt néhány év alatt változtatta volna meg Heidegger a véleményét, csak-hogy ennek meg az mond ellent, hogy az 1958-ból való írást változatlan utánnomásban megjelentette a *Wegmarken* című tanulmánygyűjteményében (első kiadása: 1967) nem csupán anélkül, hogy bármit is változtatott volna a Friedländerre vonatkozó kritikáján (ld. első kiadás 1967, 271. o.), de egyúttal az utóbbi, először 1964-ben franciául megjelent írásra való bármiféle hivatkozás nélkül is, ami fölöttébb furcsa volna, ha az önkritikát illető hipotézis megállná helyét. Ezzel szemben, fogalmaz Vitiello, az önkritika nagyon is „az önkritika széről” következett be (ld. *Platon* I, 3. kiadás, 1964, 242. o.). Bárhogy legyen is, „az önkritika radikálítása zavarbaejtő. Két rövid bekezdésben Heidegger visszavonta volna a metafizikára mint a lét történetére vonatkozó interpretációjának egyik alapvető pillérét. Maga a dolog (Sache) ennél bizonyára tágabb és artikuláltabb diszkussziót érdemelt volna.”<sup>45</sup> – A továbbiakban Vitiello árnyalt argumentáció alapján arra a következtetésre jut, hogy nem a vonatkozó tézis elvetéséről, mint inkább a hangsúlyok átfogalmazásáról, hangsúlyeltolódásáról van szó: az új felfogás szerint Platónnál a helyességgént (a pillantás helyességeként) felfogott igazság – már a preszokratikusoknál meglevő aspektusa nem annyira leállítja, mint inkább – háttérbe szorítja az elrejtetlenségként felfogott igazság fogalmát, avagy kerül tulsúlyra az utóbbival szemben.<sup>46</sup> Az *aletheia* hanyatlása más szóval a módosított felfogás szerint nem Platón korára datálható, már megkezdődött Parmenidésznel.

A Heidegger-tanítvány Walter Bröcker is meglepetésének adott hangot a vonatkozó Heidegger-kötetről írott recenziójában. „Hogy késői éveinek kedvenc gyermekét, a *Lichtung*-ot Heidegger sirba tette”, írta, „az alighanem újdonság erejével ható hír”, írja, ám ez Bröcker szerint csupán „egy olyan ember utolsó fordulatáról szóló hír, aki jó hegymászó módjára már több fordulatot tud a háta mögött”.<sup>47</sup>

Ha Heidegger szövegét figyelmesen olvassuk – e szöveg filológiai hitelessége, tegyük hozzá, nem tekinthető teljesességgel biztosítottnak –, akkor azonban nem a *Lichtung*-fogalom megkérdőjelezését olvashatjuk ki belőle, hanem azt, hogy a *Lichtung* értelmében vett elrejtetlenség az, ami elválik az igazság (hagyományos) fogalmától.<sup>48</sup> Az *aletheia*, *Lichtung*, *Unverborgenheit* egymásra utaló fogalmaiból Heidegger azért akarhatja az igazság későbbi jelentésére való vonatkozást kímélni (s így módon a *Lichtung*-ot az igazságtól elkötni), mivel ez zavaró kontaminációt állít elő, s meggátolja a *Lichtung* eredeti megértését. Más szóval: a *Lichtung* eredeti megértéséhez nincs szükségünk az igazság (hagyományos, későbbi) fogalmának az értelmezésbe való bevonására, ez csak összezavarhatja a képet. De úgy is fogalmazhatunk: miután az igazságot eredeti jelentésére visszavezettük, abban megértettük, nincs szükségünk az eredeti igazságfogalomnak a másodlagos, levezetett igazságfogalomra

45 Vitiello: *Dialektica ed ermeneutica*, id. kötet, 153. o.

46 Vitiello: *Dialektica ed ermeneutica*, id. kötet, 160. o.

47 Lásd Walter Bröcker: „Heideggers letztes Wort über Parmenides”, *Philosophische Rundschau* 29, 1982/1–2, 72–76. o., itt 76. o.: „Daß Heideggers Parmenides nicht der wirkliche Parmenides war, sondern eine von ersterem erschaffene Kunstfigur, und daß Burnet vom wirklichen Parmenides 1892 mehr wußte als Heidegger 1973, das ist wohl keine neue Nachricht. Daß aber der alte Heidegger durch sein erneutes Sichzuwenden zu seiner Kunstfigur das Lieblingkind seiner späten Jahre, die *Lichtung*, umgebracht hat, das ist, wenn anders die protokollierenden Franzosen Unvergänglichendes gesagt haben, wirklich eine neue Nachricht, die Nachricht von der letzten Kehre eines Mannes, der auch schon vorher, als ein guter Bergsteiger, mehr als eine Kehre hinter sich gebracht hatte”.

48 Vö. *Zur Sache des Denkens*, 78 = GA 14, 87. o.

42 „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens”, lásd Heidegger: *Zur Sache des Denkens*, 77. sk. = GA 14, 86. sk. o. Nem lesz hasznontalan idézni egyes részeit a vonatkozó szöveget, a „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens” című tanulmányt, mely először franciául 1964-ben, majd németül 1969-ben látott napvilágot (Heidegger: *Zur Sache des Denkens*, 2., unveränderte Auflage, [1. Auflage 1969] Tübingen: Niemeyer, 1976, 61–80. o., itt 76–78. o.; lásd most GA 14, 69–90. o., itt 85–87. o.). „Sofort man Wahrheit im überlieferten »natürlichen« Sinn [...] versteht, [...] darf die Aletheia, die Unverborgenheit im Sinne der *Lichtung*, nicht mit der Wahrheit gleichgesetzt werden. Viel mehr gewährt die Aletheia, die Unverborgenheit als *Lichtung* gedacht, erst die Möglichkeit von Wahrheit. [...] Aletheia, Unverborgenheit als *Lichtung* von Anwesenheit gedacht, ist noch nicht Wahrheit. Ist die Aletheia dann weniger als Wahrheit? Oder ist sie mehr [...] In jedem Fall wird das eine klar: *Die Frage nach der Aletheia, nach der Unverborgenheit als solcher, ist nicht die Frage nach der Wahrheit. Darum war es nicht sachgemäß und dem zufolge irreführend, die Aletheia im Sinne der *Lichtung* Wahrheit zu nennen. [...] Der natürliche Begriff von Wahrheit meint nicht Unverborgenheit, auch nicht in der Philosophie der Griechen. [...] Im Gesichtskreis dieser Frage muß anerkannt werden, daß die Aletheia, die Unverborgenheit im Sinne der *Lichtung* von Anwesenheit sogleich und nur als orthotes, als die Richtigkeit des Vorsichs und Aussagens erfahren wurde. Dann ist aber auch die Behauptung von einem Wesenswandel der Wahrheit, d.h. von der Unverborgenheit zur Richtigkeit, nicht haltbar.” (Klemmlesek F.M.1.). A kurzivált részek tartalmazzák a feltételezett retraktáció egyes lépéseit, melyeket a könyvben áttekinthetőség kedvéért némi parafrázissal a következő tételekben lehet összegezni: 1. Az *aletheia*, az elrejtetlenségre vonatkozó kérdés nem azonos az igazságra vonatkozó kérdéssel (holott Heidegger eddig ezt állította). 2. Ezért az *aletheia* nem volt jogos a *Lichtung* értelmében vett igazságnak nevezni (holott Heidegger eddig ezt tette). 3. Az igazság természetesen fogalma nem elrejtetlenséget jelent, még a görögök filozófiájában sem (márpedig Heidegger eddig ezt állította). 4. Így az igazság lényegének változását illető állítás (amint az a *Platons Lehre von der Wahrheit*-ban elhangzott) tarthatatlan.*

43 Lásd GA 3, XIV. o.

44 Vincenzo Vitiello: *Dialektica ed ermeneutica: Hegel e Heidegger*. Napoli: Guida, 1979, 151. sk. o.

való (vissza-) vonatkoztatására, sőt jobb is, ha ez a képből kimarad. A szövegben egyébként az igazságról – mint ami nem egyjelentű az *aletheia*-val – rendre a hagyományos, „természetes” (azaz nem specifikusan heideggeri) értelemben esik szó.<sup>49</sup> Ennek az eredeti igazság-fogalomból való levezetésére Heidegger korábban (pl. a fő műben) valóban jelentős energiákat szánt, most azonban fontosabbnak tűnik számára az eredeti igazság-, pontosabban: *aletheia*-fogalom (mint *Unverborgenheit*, *Lichtung*) pontos körvonalazása, mintsem a hagyományos (episztemológiai) igazságfogalom belőle való levezetése avagy az utóbbival való kapcsolata vagy összefüggése. Ez az összefüggés, vélhetően, csak oda vezethet, hogy megnehezíti a *Lichtung*-fogalom pontos megértését, ezért inkább hagyjuk figyelmen kívül. A kapcsolatot azonban teljesen ez a szöveg sem számolja fel, amint azt egy utalás mutatja. A hangsúly mindenképp arra esik – s ez egy valódi módosulás a *Platons Lehre von der Wahrheit*hez képest –, hogy az *aletheia* hanyatlása nem Platónnál, hanem már a preszokratikusoknál, jelesül Parmenidészénél megkezdődik.

Lényegét tekintve hasonló következtetésre jut Robert Bernasconi is, aki ezeket a szövethelyeket a Heidegger–Friedländer-vita összefüggésében vizsgálja, s kisebb fontosságú dolgokban bekövetkezett hangsúlyeltolódások megállapítása mellett a fő kérdésben Heideggernél nem annyira visszavonulást, visszakozást állapít meg: sokkal inkább – épp ellenkezőleg –: gondolkodói következetességet vél rögzíteni: „Heidegger visszakozása”, írja, „nem egyenlő annak tagadásával, hogy Platónnál az *aletheia* mint elrejtetlenség – ily módon pedig ugyancsak az *orthotes* mint helyesség – az idea igája alá kerül. Ha ezt egyszerűen elismerjük, nyilvánvalóvá válik, hogy telének úgynevezett visszavonása nem egyéb, mint az elrejtés elrejtőzésére vonatkozó fő állításának éppenhogy megerősítése, nem pedig meggyengítése.”<sup>50</sup> Más szóval, a *Lichtung*-ra vonatkozó értelmezését Heidegger – Bröcker állításával ellentétben – nemhogy nem tette sirba, hanem éppenhogy megerősítette azáltal, hogy az *aletheia* hanyatlásában bekövetkezett fordulatot Platón korától Parmenidész korára visszadátálta.

Bernasconi megjegyzését a következőképpen érthetjük. Annyanban volna szó gondolkodói következetességről – s egyúttal a *Lichtung*-értelmezés megerősítéséről –, amennyiben nem úgy áll a helyzet – amint az a Platon-tanulmány nyomán esetleg hihető volna –, miszerint az elrejtőzés kezdetben mintegy nyilvánvaló volt, megmutatkozott, s csupán később, Platónnál kezdett volna elrejtőzni, hanem – következetesen végiggondolva – épp az jellemző rá, hogy már kezdetben – nemcsak valamikor később – elrejtőzött. Az elrejtőzés elrejtőzése éppannyira az elrejtőzés – kezdeti – lényegéhez tartozik, mint mondjuk a feléjtés ama jellege, hogy nem csupán valamit, de önmagát a feléjtést is elfelejtí. <sup>51</sup> Ha Heidegger korábbi Platon-értelmezése szerint az (*aletheia* mint) elrejtetlenség jelentésében Platónnál áll be döntő változás azáltal, hogy az *aletheia* az idea igája alá kerül (s ezzel a pillantás helyességébe toldódik át), akkor ez azt sugallja (noha erről kifejezetten Heidegger nem ejt szót), hogy a preszokratikus

<sup>49</sup> Vö. *Zur Sache des Denkens*, 76. sk. o. = GA 14, 85. skk. o. „Sofern man Wahrheit im überlieferten »natürlichen« Sinn als die am Seidenen ausgewiesene Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Seienden versteht [...]». „Der natürliche Begriff von Wahrheit meint nicht Unverborgenheit, auch nicht in der Philosophie der Griechen.”

<sup>50</sup> Robert Bernasconi: *The Question of Language in Heidegger's History of Being*, Atlantic Highlands, N. J.: Humanities, 1985, 20. skk. o., ld. 22. o.

<sup>51</sup> Vö. GA 24, 411. o.: „A feléjtés [...] lényegében rejlik, hogy nem pusztán az efelejtet, de magát a felejtést is elfelejtí” (ld. hasonlóképpen GA 51, 65. o., GA 54, 120. o.; vö. Fehér M. István: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életrajza*, 2., bővített kiadás. Budapest: Göncöl, 1992., 224., 275. o.

görög filozófia az *aletheia*t mint elrejtetlenséget még tapasztalhatta, hogy ez egyértelműen megmutatkozott számára. Ez utóbbi hallgatólagos feltevést vonja vissza vagy cáfolja mármost – de az is lehet, hogy csak árnyalja, pontosítja – Heidegger akkor, amikor azt mondja, az *aletheia*t a prelatonikus görög gondolkodás sem gondolja el sajátlagosan – megnevezi ugyan, de nem gondolja el. (Vitelől fordított hangsúlyozással így fogalmaz: „a *Lichtung*, noha elgondolatlan marad, mindazonáltal megnevezésre kerül”.<sup>52</sup>)

Heideggernek egy Eugen Finkel 1966/67-ben tartott közös Hérakleitosz-szemináriumon elhangzott megjegyzése megerősíti s egyben kiegészíti a „Das Ende der Philosophie...” című tanulmány idézett megfontolásait. Az *aletheia*nak mint *aletheia*nak, mondja Heidegger, nincs semmi köze az igazsághoz – csupán elrejtetlenséget jelent. Ami a fő műben hangzott el (lásd *Sein und Zeit*, 219. o.), már ebbe az irányba mozog. „Az *aletheia* mint elrejtetlenség mindig is foglalkoztatott, csakhogy az »igazság« közbecsüzt” (schob sich dazwischen),<sup>53</sup> teszi sokatmondóan hozzá. Erre viszont azt kell mondanunk: szükségszerűen csüszott közbe, hiszen endkül sohasem jutott volna el az *aletheia*hoz mint elrejtetlenséghez. Olyan letráról van szó, mely a felkapaszkodáshoz feltétlenül szükséges, ám amelyet – ha felmászunk rajta – akár el is lehet hajítani. A lényeg – a késői Heideggernak a *Dasein*mel szemben a *Sein*t előnyben részesítő perspektívájából – mindenképpen az *aletheia*, az elrejtetlenség, a *Lichtung*. Ezek egyikeben sem jut a *Dasein* mértékadóan szóhoz – ezzel szemben nagyon is az „igazságban”, mint ami a pillantás helyessége. Így a késői Heidegger könnyű szívvel szabadulhat az „igazságtól” – s hivatkozhat rá ebben az értelemben már csupán mai, felületes, „áthagyományozott” termézetes” értelme szerint. Hiszen valódi, voltaképpen értelmet már átmentette az *aletheia*ba – az elrejtetlenségbe, a *Lichtung*ba –, így búcsút is inthet neki.

A „Hegel und die Griechen” tanulmány egy tömör megjegyzése célratorően fejezi ki a dolog lényegét: „(Ha a helyességek és bizonyosságként értett igazság nem sokára uralomra jutó lényege csupán az elrejtetlenség terében állhat fenn, akkor) az igazságnak köze van ugyan az *aletheia*hoz, az *utóbbinak azonban nincs köze az igazsághoz*.”<sup>54</sup> Eredeti és származékos viszonyáról van szó. Az eredeti megáll a lábán a származékos nélkül is, utóbbi azonban nem az előbbi nélkül.<sup>55</sup> A *Lét és idő* Heideggere szerint a kijelentés igazságának mint helyességnek, meggyezésnek a létező igazsága mint elrejtetlenség képezi az alapját – emellett a nézőpont mellett Heidegger a későbbiekben is kitartott. Ha az *aletheia*nak az igazságra való vonatkoztatását késői éveiben visszavonja, akkor ennek oka az lehet, hogy az igazság immár csupán ebben a másodlagos – ha úgy tetszik: bukott – jelentésben (előzetes megértésben) lebeg a szeme előtt (ti. a kijelentés igazsága, a kijelentés és a dolog meggyezése értelmében). Az „igazság” immár erre a jelentésszintre szűkülhetett; azok az egyéb

<sup>52</sup> Vitell: *Dialektica ed ermenetica*, id. kötet, 154. o.

<sup>53</sup> M. Heidegger – E. Fink: *Heraclit*. Seminar Winterssemester 1966/1967. Frankfurt/Main: Klostermann, 1970, 260. o.; lásd most GA 15, 262. o.

<sup>54</sup> GA 9, 442. o. (= *Wegmarken*, egyedi kiadás, 270. o.) Mind a kurzívált részek, mind az idézet közben szereplő zárójeltek tölem származnak. Azt kívánom ezzel jelezni, hogy a zárójeltek nélkül is érthető a szöveg, sőt jelen elemzési szempontból a hangsúly a kurzívált részre esik; a zárójelbe tett rész többletinformációt tartalmaz, ezért nem lett volna helyénvaló teljességgel elhagyni.

<sup>55</sup> Lásd *Zur Sache des Denkens*, 76. sk. o. = GA 14, 86. o.: „*Aletheia*, Unverborgenheit als *Lichtung* von Anwesenheit gedacht, ist noch nicht Wahrheit. Ist die *Aletheia* dann weniger als Wahrheit? Oder ist sie mehr, weil sie Wahrheit als adaequatio und certitudo erst gewährt, weil es Anwesenheit und Gegenwärtigung außerhalb des Bereiches der *Lichtung* nicht geben kann?”

jelentésrétegek pedig, amelyek fiatalkori pályáján az „igazság” tematizálásában mértékadó módon szerepet játszottak és az „igazság” ontológiai dimenzióját számára meg- és felnyitották (pl. „az igazságot élünk és halunk”, teoretikus igazság *versus* történeti, vallási igazság<sup>56</sup>) a háttérbe merülhettek – avagy éppenséggel áttemelődtek az *aletheia*-ba (mint *Lichtung*), és ilyenformán átmentődtek, megörzödtek benne.<sup>57</sup>

A Lét és idő igazsággal foglalkozó, igen terjedelmes 44. §-ának (212-230. o.) mindjárt az első mondatában Heidegger arra hívja fel a figyelmet, hogy „a görögök ósidóktól fogva összekapcsolták az igazságot a léttel”, majd vonatkozó arisztotelészi szöveghelyek idézése és rövid kommentálása után kifejti, hogy az igazság fogalma alapvetően az ontológiai problematika körébe tartozik, noha a későbbi ismeretelméleti igazságfogalomnak (miszerint az igazság nem más, mint a kijelentésnek a tárggyal való egyezése) úgy szintén meg lehet a maga jogosultsága. Innen tekintve elmondható: Heidegger számára – időskori gondolkodásában különösképpen – lét és igazság ezen összekapcsolódása – ahogy kifejezte: a lét igazsága – sokkal lényegesebb lehetett a nyelvi kijelentések, a tág értelemben vett emberi megismerés – adekváció értelmében vett – igazságánál, így az utóbbira való vonatkoztatást (az előbbi javára) akár könnyű szívvel, mindenesetre az ismétlődő félreértések láttán föl is adhatta.

Összegezzünk. Heidegger új, szokatlan fogalomhasználatának egyik nevezetese esete az igazság fogalmáról adott különböző, több évtizedet átfogó értelmezései. Az, amit Heidegger ezen interpretációk során feltárt, vagy feltárni vél, vitatható és széleskörűen vitatott is, ám elemzéseiből mindenképpen új, tárgyilag érdekes mondanivaló körvonalai bontakoznak ki. Zavarónak itt az évtizedek folyamán többször is az bizonyult, hogy ezt a mondanivalót Heidegger az igazság fogalmához kapcsolta, az igazság fogalmának megnevezése alatt tette közzé. Zavaró éspedig azért, mert az igazság valamilyen megszokott, hagyományos jelentése és a heideggeri szóhasználat („elrejtettség”) között mégiscsak tetemes a távolság. Felmerülhet a kérdés: vajon miért veszi igénybe mondanivalójának kifejtéséhez Heidegger az igazság fogalmát? S joggal teszi-e? Vajon az a tény, hogy a görögben az „igazság” szó szerinti jelentése: „elrejtettség”, kellő indoklást jelent-e? Mint látnuk, Heidegger végül úgy döntött, hogy vonatkozó értelmezése – annak tárgyi megalapozottsága, súlya, fontossága – mellett kitartott, de magát a szót feladta, azaz az értelmezést immár nem az „igazságra” vonatkoztatta, nem az „igazság” értelmezéseként tartotta fenn. (A lét igazsága annyit, mint a lét elrejtetlensége, összegezheto a korábbi réttel; a későbbi pedig hozzávetőleg így: a lét elrejtetlenségét illető állításban az elrejtettség nem egyjelentésű az igazsággal; a létre azonban mindenképpen jellemző az elrejtetlensége, azaz a lét – önmagát elrejtő – elrejtetlensége önmagában lényeges és fontos fe-

56 GA 45, 28. o.; GA 17, 98. o. – A probléma részletesebb elemzéséhez lásd Fehér M. István: *Heidegger és a szépiatizmus. A szépiatizmus kételyén át a hermeneutikai kérdésig*. Budapest: Korona Nova, 1998, 51–64. o., különösen 60. skk. o.

57 Hasonló gondolati eltolódás követhetett be Heideggernél a teológiával kapcsolatban: amikor a húszas évek közepére saját vallási gondjait Heidegger – a tényleges élet tapasztalatot illető eredeti érdeklődésével egyetemben – már véglegesen áthelyezte a (görög) filozófiába, akkor ezáltal a kereszténységét már csak valamely feltételes, életileg, megmerevedett teológiának tekintette, mely valamely megkülvül és eltorzított görög filozófiát tartalmaz és öröklíti, s a teológia immár többnyire negatív jelentésben merül csak fel szövegeiben. A Heideggeri „Denken” ugyanakkor, miközben a hagyományos teológia fogalmi alapjait tökéletesen alássa, a maga csónas kérdés-élelhangú jellegével a maga módján teológiai-vallási vonásokkal telítődik. A kérdéskörhöz bővebben Fehér M. István: „Karl Rahner szellemi gyökereihez: Heidegger és a XX. századi teológia”, *Az Ige meghallója. Karl Rahner emlékezése*, szerk. Boros István, Szeged – Budapest: Szegedi Hittudományi Főiskola – Logos Kiadó, 1996. 43–91. old., itt 40. jegyzet 80. o. (40. jegyzet), 87. skk. o. (66. jegyzet).

nomén, az igazságra való vonatkoztatása nem tartható ugyan, de nem is lényeges.) Ezzel persze újabb nehézségek járnak együtt, mivel a fenomén ilyenformán úgyszólván a megnevezhetetlenbe toldódik; ezzel azonban nem másra, mint a heideggeri gondolkodói út egészét végig kísérő – s talán a filozófiára mint olyanra általában jellemző –, fentebb már bizonyos vonatkozásban röviden érintett<sup>58</sup> sajátlagos nehézségre: a nyelviniségre utalunk.

V. 2. Röviden érdemes még megemlíteni néhány hasonló esetet, melyekben Heidegger egyes kulcsfogalmai a hagyományostól eltérő, új, szokatlan értelemben jelennek meg. „Ha Heidegger a lét »történetéről« [...] beszél”, írta alapvető monográfiájában Otto Pöggeler, „akkor azt, ami itt a »történelem« [...] nevét viseli, szigorúan meg kell különböztetnünk attól, amit egyébként történelemnek nevezünk, vagyis a létező ama tartományától, melyet például a természettel szokás szembeállítani. Hogy mi a természet és a történelem a maga léteiben, azt éppenséggel a lét igazságának tapasztalata felől lehet csupán megfelelőképpen elgondolni”.<sup>59</sup> Pöggeler monográfiája után megjelent Heidegger-szövegek megerősítik ezt az értelmezést. A második korszak Heideggerenél csakugyan ez olvasható: „A történelmet itt nem a létező tartományainak egyikeként fogjuk fel, hanem kizárólag a lét lényegére való tekintettel. [...] Ezáltal azonban nem toljuk a háttérbe mondjuk a »természetet«, hanem ez utóbbi is éppoly eredeti változáson megy keresztül. A történelemnek ebben az eredeti fogalmában jutunk először abba a tartományba, amelyben láthatóvá lesz, hogy a történelem »többsé«, mint tett és akarát”. A vonatkozó megfontolások célja, írja Heidegger, nem „valamiféle történelemelmélet, sem pedig valamilyen történelemfilozófia”.<sup>60</sup> A „lét története” megjelölésében a „történelem” a szó a hagyományostól vagy megszokottól eltérő jelentésben szerepel. Maga a „természet”, „történelem” megkülönböztetés a „lét története” megjelölésében a „történelem” kifejezés az egyik, illetve a másik esetben egymástól gyökeresen eltérő dolgokat jelent (közük, egy az alábbiakban kifejtendő fogalomhasználat értelmében, „végtelen” a különbség), s felmerül a kérdés, vajon jogos-e az azonos fogalom használata, vajon a lét történetét mennyiben írható le „történelemként”?

Hasonló ellenvetést próbáltam megfogalmazni egy korábbi dolgozatomban jómagam a tudományelméleti megértésfogalom Heidegger általi ontológiai radikalizálását illetően – ez pedig nem csekélyebb dologgal függ össze, mint a hermeneutika XX. századi ontológiai fordulatával vagy radikalizálásával –, éspedig egy olyan kritikai nézőpontot véve alapul, melyet maga Heidegger fogalmaz meg fő művében Descartes-tal szemben. „Felmerülhet a kérdés: nincs-e végtelen különbség, s ezáltal áthidalási lehetőség a (hagyományos) ismeretelméleti és az (új) ontológiai megértésfogalom között? A megértésnek egyfajta megismerésként való felfogása még nem okoz túl nagy nehézséget; a megértést létmódnak nevezni azonban legalábbis szokat-

58 Lásd fentebb a 24. jegyzetet.

59 Otto Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen: Neske, 1963. II. bőv. kiadás, 1983, 186. o.

60 GA 65, 32. sk. o. Ld. még ut. 359., 421. o., továbbá *Der Satz vom Grund*, 2. kiad., Pfullingen: Neske, 1958, 109., 114., 120., 130. o. A problémák már a fiatalkori előadásokon megjelenik, így pl. a nevezetes vallástudományi kurzuson; lásd GA 60, 32. o. Pöggelertől lásd még erre vonatkozóan: „Temporale Interpretation und hermeneutische Philosophie”, *Revue Internationale de Philosophie* 43 (1989), 5–32. o., itt 30. o. (újanyomva in utó: *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München: Alber, 1992, 115–141. o., itt 139. sk. o.); „Zeit und Hermeneutik”, in *Krisis der Metaphysik. Wolfgang Müller-Lauter zum 65. Geburtstag*, hrsg. G. Abel – J. Salquard, Berlin – New York: De Gruyter, 1989, 364–388. o., itt 380. o. (újanyomva in utó: *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie*, Freiburg/München: Alber, 1994, 115–141. o., itt 132. o.).

lan vagy megütőköztető. Ez utóbbi, a szokatlan beszédmod mindazonáltal még elfogadható volna, meggondolkodtatóbb viszont az, hogy a megértésfogalom általa való szokatlan igénybevétele ellenére Heidegger arra tesz kísérletet, hogy saját megértésfogalmát a meghaladtottnak deklarált és önmaga háta mögött hagyott ismeretelméleti megértésfogalommal kapcsolatba hozza, hogy a kettő között hidat verjen. Ezen a ponton merülhet fel a kérdés: milyen joggal állítja Heidegger, hogy saját ontológiai megértésfogalma képezi az ismeretelméleti megértésfogalom alapját, illetve hogy ez utóbbi nem volna egyéb, mint az előbbi derivátuma? Vajon a kettő közötti különbség nem »végtelen«? <sup>61</sup> Egy ilyen kérdés megfogalmazására maga Heidegger ad alapot, amennyiben a világ mint *res extensa* descartes-i meghatározását tárgyalva fő művében így ír: „Minden olyan létező, amely nem Isten, *ens creatum*. Kettőjük közötti létük »végtelen« különbsége áll fenn, és mégis a teremtet létezőt éppúgy *létezőként* nevezzük meg, mint a teremtet. A létet eszerint olyan szélességben használjuk, hogy értelme »végtelen« különbséget fog át.” <sup>62</sup> Ha ezt a kritikai nézőpontot magunkévá tesszük, kérdés, vajon a megértés fogalmában nem rögzíthető-e magánál Heideggernél hasonló értelemben egyfajta „végtelen különbség” azáltal, hogy a fogalom Heidegger szándéka szerint mind a hagyományos ismeret- és tudományelméleti, mind a (Heidegger által radikalizált, új) ontológiai dimenziót hivatott átfogni? A tárgyalt eset anyiban hasonló az igazságproblémát illető, fent tárgyalt dilemmához, hogy ott az igazság (mint elrejtetlenség) heideggeri és az igazság hagyományos – kijelentés és tárgy egyezőségének értelmében felfogott – fogalma között kellett hidat verni; e két pólust nagy mértékben hasonló értelemben jelen esetben a megértés ontológiai és a megértés episztemológiai fogalma alkotja. A példa annyiban azonban eltér az előzőtől, hogy míg az előbbi esetben Heidegger a két pólus egymásra vonatkoztatását egy ponton feladta – s ezáltal, ha úgy tetszik, a „végtelen különbség” meglétét talán hallgatólagosan beismerte –, addig a megértésfogalom esetében ilyen visszavonásra tudomásom szerint nem került sor. Igaz ugyan, hogy ez itt alighanem fölösleges lett volna, s ezért nem is igen jöhetett szóba, mivel a megértés fogalmát magát (mindkét jelentésben: mind ontológiai, mind episztemológiai értelemben), vele együtt pedig a hermeneutika – talán szubjektívnek érzékelte – dimenzióját a késői Heidegger teljességgel maga mögött hagyta.

**V. 3.** Visszatérve eredeti témánkhoz s egyúttal a korábbi elemzések eredményeinek fonálát felvéve azt mondhatjuk: Heidegger időfogalmával, az *a priori* a prioriaként értett idő fogal-

61 I. M. Fehér: „Verstehen bei Heidegger und Gadamer”, in: „Dimensionen des Hermeneutischen”. Heidegger und Gadamer, hrsg. G. Figal und H.-J. Gander (Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft, Bd. 7), Frankfurt/Main: Klostermann, 2005, 89–115. o., itt 104. o.: „Es kann [...] die Frage entstehen: gibt es nicht einen unendlichen Unterschied, und damit keine Brücke zwischen dem (traditionellen) erkenntnistheoretischen und dem (neuen) ontologischen Verstehensbegriff? Die Auffassung des Verstehens als eine Art Erkennen bereitet ja keine große Schwierigkeiten: Verstehen als Soinsart anzusprechen ist dagegen zumindest ungewöhnlich oder befremdend. Dieses, die ungewöhnliche Redeweise könnte gleichwohl noch akzeptabel sein; was bedenklicher erscheint, ist, daß Heidegger, seiner ungewöhnlichen Beanspruchung des Verstehensbegriffs zum Trotz, den Versuch unternimmt, ihn selbst mit dem für überwunden deklarierten und hinter sich gelassenen erkenntnistheoretischen Begriff in Verbindung zu setzen, zwischen beiden eine Brücke zu schlagen. An diesem Punkt kann die Frage entstehen: Mit welchem Recht behauptet Heidegger, sein ontologischer Verstehensbegriff bilde den Grund des erkenntnistheoretischen, bzw. dieser sei ein Derivat jenes? Ist der Unterschied nicht ein »unendlicher«? Tekintve, hogy itt egy Heidegger-részről Descartes-nak címzett kritikai ellenvetés magára Heideggert való esetleges vonatkoztatásnak lehetőségeiről van szó, a következőkben ennek a tárgyalásával szívesedek ki a diszkusszió; ld. uo. 104–107. o.

62 SZ. 20. §., 92. o.: „Jedes Seiende, das nicht Gott ist, ist *ens creatum*. Zwischen beiden besteht ein »unendlicher« Unterschied ihres Seins, und doch sprechen wir das Geschaffene ebenso wie den Schöpfer als *Seiende* an. Wir gebrauchen demnach Sein in einer Weite, daß sein Sinn einen »unendlichen« Unterschied umgreift.”

mával szemben is egy a fentiekben – az igazság, a történelem illetve a megértés fogalmainak jelentéstartományában – vázoltakhoz nagy mértékben hasonló ellenvetés fogalmazható meg. Esetünkre vonatkoztatva, az időfogalom hagyományos ill. heideggeri használata közötti „hidverés” lehetősége, plauzibilitása a kérdés; az, vajon nem húzódik-e közöttük is „végtelen különbség”? Hogy Heidegger az idő fogalmát szokatlan – a tradíció jó részétől markánsan eltérő módon – módon használja, az – talán – még itt is megengedhető, elfogadható volna; ám a helyzet itt is az, hogy saját időfogalmából a hagyományos (vulgárisnak nevezett) időfogalmat levezetni törekszik, azaz a két időfogalom közötti hidat igyekszik verni. A dilemma – végső elemzésben és kielevezten fogalmazva – abban áll, hogy saját vonatkozó fogalmát időfogalomként (a felhozott másik két esetben: megértés- és történelemfogalomként) nevezi meg és fejtí ki. Ha egy fogalomnak „végtelen különbséget” kell átfognia, ez alig áthidalható nehézséget jelent. Am ha e feladat nem járul rá, az viszont új, másfajta nehézségeket hoz létre. Egyfajta apória, kiutalanság jön létre. Mindkét esetben a nehézség a nyelvinéségből következik, de más-más módon.

Saját fogalomhasználatát a filozófus ugyanis vagy a tradícióra vonatkoztatja, s ebben az esetben alapfogalmait tőle alkalmasint „végtelenül” eltérő értelemben használja: a nehézség ekkor a végtelenül eltérő értelmek közötti hidverésben, kapcsolatleltetésben áll. Vagy – ezen a nehézségen úgy igyekszik segíteni, hogy – lemond a tradícióra való vonatkoztatásról, felszámolja a kapcsolatot, akkor viszont saját témáját a névtelenségbe tojja. Ezt a – visszavonó – lépést a tárgyalat eszékben csak az igazság fogalmát illetően láttuk bekövetkezni. Az *aletheia*ra mint elrejtetlenségre vonatkozó kérdés, ezzel a „végtelen különbség” dilemmáját – a két fogalom az igazságra vonatkozó kérdéssel; ezzel a „végtelen különbséggel” együtt – felszámolta. Ha viszont az közötti hidverés dilemmáját, a hidverés szükségességével együtt – és hogyan azaonosítható? Hiszen az *aletheia* nem azonos az igazsággal, akkor mi és hogyan azaonosítható? A nyelvnek egyik esetben filozófiailag releváns téma rangjára végső fokozatig – mindenekelőtt és elsősorban – megiscsak az igazság értelmezésének összefüggésében tett szert; ha ezt az összefüggést meglatítjuk vagy felszámoljuk, akkor azt, ami marad, hogyan nevezzük meg? A nyelvnek egyik esetben „végtelen különbséget” kell átfognia, a másikban nem találja – vagy jobban mondva: kiadja a kezéből – a megfelelő szót, s hallgatásba kell burkolóznia. Ez a dilemma, mint jeleztem, a heideggeri gondolkodás – ha nem a filozófia mint olyan – egyik alapvető dilemmája. (S akkor még egy szó sem esett Heidegger legalapvetőbb fogalmáról, a létéről, melynek a tradíció hasonló – vagy hasonlóan hangzó – kérdéseilhez, kérdésfelvetéseilhez való viszonyát csak külön tanulmányban volna lehetséges érdemben tárgyalni; mindenesetre utaljunk röviden arra, hogy amennyiben a létkérdéshez mért időfogalomnak, mint fentebb elhangzott, radikális átalakuláson kell átmennie, aminek eredményeként új időfogalomra van szükség, úgy nem kevésbé érvényes ez az idővel összefüggésbe hozott lét fogalmára, amelynek a tradicionális létfogalmakhoz képest – rájuk vonatkoztatottnak, ám ugyancsak – nem kevésbé újnak kell lennie<sup>63</sup>).

**V. 4.** Fentebb idéztem (V. 2. bevezetésében) Otto Pöggelert, aki – teljes joggal – arra figyelmeztetett, hogy a heideggeri létörténet kifejezésben „azt, ami itt a »történelem« [...] nevével viseli, szigorúan meg kell különböztetnünk attól, amit egyébként történelemnek nevezünk, vagyis a létező ama tartományától, melyet például a természettel szokás szembeállítani.”

63 Lásd ehhez fentebb a 11. jegyzetet.



Hasonló jellegű – a sajátos heideggeri fogalomhasználat helyes megértésére vonatkozó – észrevételeket Pöggeler más alkalommal is tett, s témánk szempontjából korántsem irreleváns, hogy ezek egyike épp az *a priori*-ra vonatkozott. Csakhogy itt észrevétel és figyelmeztetés – az előbbi helytől eltérően – nem semlegesen fogalmazódott meg, hanem kritikával párosult. Tekintve, hogy az eddigi elemzés olyan álláspont irányában tájékozódott, mely szerint valódi, ám egykönnyen aligha földítható dilemmáról van szó, olyan messzire nem mennék, mint Otto Pöggeler, amikor ezt a – véleményem szerint elvi és a filozófia számára meghadhatatlan – nehézséget Heideggerrel szembeni szemrehányásként fogalmazza meg. „Ha Heidegger”, hangzott észrevétele, „az *a priori*-ról szóló hagyományos beszédet valamilyen korábbanlétéhez s ezzel az időhöz rögzíti, úgy félreismeri, hogy az ebben rejlő metaforikát a filozófia tudatosította és leépítette”.<sup>64</sup> Ez az ellenvetés annál kevésbé látszik megalapozottnak, mivel a „metafora” szó pejoratív jelentését, amelyet itt Pöggeler hallgatólágoosan alapul vesz és kiakná, Heidegger a maga részéről már kellekppen „leépítette” (amivel persze a kiváló Heidegger-kutató nyilván nagyon is tisztában van, ám itt mintha egy pillanatra megfelfelejtené látszanék róla).<sup>65</sup> Másfelől ha az argumentáció a „korábbanlétet” csupán metaforikusan tartja az időhöz köthetőnek, akkor hallgatólágoosan elkötelezi (már mindig is elkötelezte) magát az idő – valamilyen értelemben a hagyományos sodrából átvett (értelemszerűen: dogmatikusan, az rá- és mögékézés nélkül átvett) – valamiféle szószertit, pontos jelentése mellett, amivel viszont Heidegger saját, időre – illetve „lét és idő”-re – vonatkozó kérdésfelvetésének mintegy az útjába áll, azaz már azt megelőzőben elhatárolódik tőle, hogy érdemben szembenézett volna vele. Ha ez a metakritikai jellegű argumentáció helytálló, akkor az következik belőle, hogy eltávolít egy *a priori* és idő kölesönös egymásra vonatkoztatásának útjában tornyosuló lényeges fogalmi akadályt, miáltal az *a priori*-ra vonatkozó kérdésfelvetés nyitottá válik a – valamilyen új értelemben felfogott és tematizált – időfogalomra való vonatkoztatás irányában.

**V. 5.** E rész zárásaképpen térjünk vissza eredeti, kiinduló kérdéseinkhez. Ha egy filozófus egy fogalmat új, szokatlan jelentésben használ – ebből indultunk ki –, akkor az illető fogalom valamely hagyományos – megszokott, bevált – jelentésére hivatkozó mindenfajta ellenvetés túlnálul könnyen elhárítható azzal a megjegyzéssel: „én más értelemben használom a fogalmat” – ezzel ki lehet bújni minden összemérés és kritika alól. Ezzel szemben állott az észrevétel, mely szerint amennyiben elvitatnánk a filozófus jogát arra, hogy hagyományos kifejezéseket új, szokatlan értelemben használjon, akkor a filozófus és a filozofálás szabadságát kérdőjeleznék meg, ezzel pedig alkalmasint magát a filozófiát szüntetnék meg. Új, eddig észre nem vett kérdések, problémák megfogalmazását, új felfedezéseket tennék ezáltal cleve lehetetlennek.

Az a tény, hogy saját új felfedezéseit a filozófus a tradíció valamilyen fogalmához – esetenként kritikailag – kapcsolódva igyekszik kifejezni, arra az eljárásra utal, amit első vilá-

64 Otto Pöggeler: „Zeit und Hermeneutik”, uő.: *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie*, Freiburg/München: Alber, 1994, 115–141. o., itt 135. o.: „Wenn Heidegger auch die traditionelle Rede vom »Apriori« auf ein Frühersein und damit auf Zeit festlegt, verkennt er, daß das Philosophieren die hier liegende Metaphorik bewußt gemacht und abgeatbeitet hat.”

65 A „metafora” heideggeri felfogásával kapcsolatban lásd Fehér M. István: „Létezik-e szó szerinti jelentés?” *Világosság* XLVII. 2006/8–9–10. 185–196. o., itt elsősorban 190. sk. o. Internet: <http://www.vilagossag.hu/pdf/20070507214049.pdf>

háborút követő hermeneutikai fordulata után Heidegger destruktiónak nevezett.<sup>66</sup> A leépítő munka a filozófiai világlátás alapfogalmainra vonatkozik, az utóbbiak alkotó eleven visszanyerése, újraelsajátítása céljából. A destruktó elvi nehézségét és határait egy komputer-analógiával lehetne illusztrálni. Ismert tény, hogy a működésben levő file-okat nem lehet leviszgni. Amivel a leviszgás végbemegy, azt magát – legalábbis a leviszgás alatt – nem lehet leviszgni, rákérdés tárgyává tenni. A vírusvizsgáló kiindulópontja – a dolgokhoz való új, tudja hitelesen leviszgni. A leépítés-újraelsajátítás kiindulópontja – a dolgokhoz való új, friss hozzáférés igénye – kivonja magát a (le-) vizsgálhatóság alól. Éspedig azért, mert a leviszgás belőle kiindulva, vele és általa, azaz őt előfeltételezve történik és meg végbe.<sup>67</sup> Hogy előrehaladó leépítő-újraelsajátító munkája során mit és hogyan képes látni és hozzáférhetővé tenni – alighanem csupán ezen és nem máson mérhető le a teljesítménye. A leépítés mellett Heidegger használja a destruktó munkáját a „fellazítás” kifejezést is. Ha a metafizikai tradíció és világlátás alapfogalmaint *fellazítottuk* – azaz valóban új rákérdés és elsajátítás számára hozzáférhetővé tettük –, akkor viszont nem lehet több szó arról, hogy Heidegger időelemzését „a priori” (!) – s ez itt annyit jelent: a szövegekkel való érdemi kritikai szembenezés nélkül, még azt „megelőzően” – elutasítuk, arra hivatkozva, mi bizony (a hagyományból) vagy bárhonnán, mindenesetre már mindig is és szilárdan *tudjuk*, mi az idő.

Heidegger érvelésének – mint minden filozófiai argumentációnak – a neuragikus pontja nyilván a kiindulópont, melyet fentebb<sup>68</sup> a következőképpen rekonstruáltam: „... a »korábban«, a »megelőző« időbeli, más szóval, temporális meghatározás (hiszen a »korábban«, a »megelőző« értelemszerűen annyi, mint *időben* »korábban«)”. Ezzel kapcsolatban az az ellenvetés fogalmazható meg, mely tudniillik „a »korábban«, a »megelőző« tólágoosan előfeltételezi azt, ami épp a kérdés, hogy tudniillik „a »korábban«, a »megelőző« temporális meghatározás”. Ezt csak akkor lehet elfogadni, folytatódik az érvelés, ha már valamilyen, a tradíciótól eltérő – éppenséggel heideggeri – időfogalmat veszünk alapul. (S ez fogalmazódik meg a szövegben kicsit később: „Ami minden korábban-t vagy későbbben-t megelőz, nem más, mint az idő – persze az ontológiai s nem a vulgáris vagy szubjektív értelemben vett idő”) Ha viszont a tradíció időfogalmához tartjuk magunkat, akkor erre azt

66 Bővebben az alábbiakhoz lásd Fehér M. István: „Destruktó és applikáció avagy a filozófia mint saját korának filozófiája”. Történelem és történetiség Heidegger és Gadamer gondolkodásában”, *Világosság* XLIII. 2002/4–7. 19–33. old. Id. Internet: <http://www.vilagossag.hu/pdf/20030704121036.pdf>

67 A hermeneutikai leépítés-újraelsajátítás maga is a tradíció talajáról megy végbe, történelemfelelti érvényességre így aligha tarthat igényt. Ez viszont korántsem jelenti azt, hogy maga védett volna a kritikával szemben. Lásd ehhez Robert Sokolowski: „Gadamer's Theory of Hermeneutics”, *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer: The Library of Living Philosophers*, vol. XXIV, ed. Lewis E. Hahn, LaSalle, IL, Open Court Publishing, 1997, 223–236. o., itt 227. o.: „nem vagyunk képesek minden tradíció kívül állani, s valamilyen elkötelezettség nélkül álláspontot megjelni öket; egy ilyen, nem-embori és mindentől elszakadt perspektíva nem egyéb, mint a racionalizmus és a félvilágosdás újabb félrevezető reménysege.” („We cannot stand outside all traditions and evaluate them from no committed point of view: the desire for such an inhuman and detached perspective is another of the misleading hopes of rationalism and the Enlightenment”). Vö. továbbá G. B. Madison: „Hermeneutics: Gadamer and Ricoeur”, in: *Twentieth-Century Continental Philosophy*, szerk. R. Kearney (Routledge History of Philosophy, vol. VIII), London – New York: Routledge, 1994, 290–349. o., itt 319. o.: „Az a tény, hogy mindig valamilyen tradícióban állunk, s hogy emiatt nem vagyunk képesek mindent *egyszerre* bírálni, még nem jelenti azt, hogy vannak olyan dolgok, amelyeket ne lehetne bírálni, miként azt egy kulturális konzervatív vélhetne.” („... the fact that we stand always within tradition and cannot, for that reason, criticize everything at once, does not mean that there are things that cannot be criticized as a cultural conservative might maintain.”)

68 Lásd II pont, a 10. jegyzet szövegmagyazete.

lehet mondani: miért volna „a »korábban«, a »megelőző« *értelmszerűen* annyi, mint *időben* »korábban«, *időben* »megelőző«? Egyáltalán nem az – nem „értelmszerű"! E kifejezés el-  
leplezi, de mindenesetre átugorja a nehézséget. Az érv látszatával van dolgunk, nem érvvel.

Ez a kritikai argumentáció minden bizonnyal helytálló. Am megfogalmazója ugyancsak  
elreplez valamit, s az ő esetében is inkább érvek látszatával, mintsem érvekkel van dolgunk.  
A kiindulópont végső fokon a készség – vagy a készség hiánya – a tradicionális időfogalom  
felülvizsgálatára. Az, hogy a „korábban”-ból kihalljuk-e az időmeghatározást, azon múltik,  
hogy milyen füllel hallgatunk oda: azaz milyen időfogalmat tartunk – már mindig is (úgy-  
szólván „a priori”) – hallgatólagosan szem előtt, milyen időfogalomhoz mérjük ezt az igényt.  
Ez az előzetes megértés dönt az igény elfogadásáról vagy visszautasításáról (s ez az előzetes  
megértés nem függeszthető fel, már mindig is működik, ilyen vagy olyan irányban). Olyas-  
fajta *vagy-vagy*-hoz jutunk itt, melyre argumentatív válasz – sem egyik, sem másik eset-  
ben – nemigen lehetséges, hiszen abszolút első kiindulópontok megválasztásáról van szó.  
Ha a tradícióhoz tartjuk magunkat, akkor koránsem kézenfekvő, hogy a „korábban”-ban  
valamely időmeghatározás rejlik, ez ellen kifogást lehet utasítani. Ha viszont készséget mutatunk  
véset és kiindulópontját rövid úton vissza lehet utasítani. Ha viszont készséget mutatunk  
arra, hogy elszakadjunk a tradíciótól, hogy annak szójelentéseit felülvizsgáljuk (s épp ebben  
áll a hermeneutikai destrukcióra, a tradíció kritikai felülvizsgálatára, újraelsajátítására való  
készség), akkor nem kell eleve („a priori”) elzárkóznunk valamely új, a szokásostól eltérő  
időfogalom körvonalazása előtt. Ez pedig adott esetben abból az észrevételből vagy felfede-  
zésből indulhat ki, mely szerint a „korábban”-ban, a „megelőző”-ben időmeghatározás rejlik.

Heidegger fentebb röviden érintett és elemzett esetek mindegyikében saját gondolkodás s  
együttal a filozófiai hagyomány bizonyos alapfogalmait – az igazság, a történelem, a megér-  
tés, az idő, az *a priori* fogalmait – szokatlan, új jelentésben használta (a szokatlan, új jelen-  
tésék viszont mindegyik esetben valamilyen hagyományos jelentésből vették a kiindulópont-  
jukat). Vajon jogosan-e? Vajon gondolkodói eredetiség vagy fordítva: gondolkodói önkény  
műve mindez? A választ e ponton nyitva hagyjuk. Abból a szempontból is, vajon melyek itt  
a jó kérdések.

## VI.

Jelen dolgozatot egy félig-meddig szubjektív megjegyzéssel szeretném zárni. „A fo-  
nomenológia alapproblémái” című – az ésszakiadás 24. köteteként megjelent – 1927-es  
Heidegger-előadás ama záró részében, ahol az *a priori* és idő összefüggésére vonatkozó,  
fentebb rekonstruált megjegyzések hangzanak el: az elemzett Heidegger szöveg ezen pár  
oldalon található egy olyan megfogalmazás, amely most, amikor újraolvastam a szöveget,  
furcsamód ismerősen tűnt, s amelynek nagyon megörültem. E megfogalmazás így hangzik:  
„Die Phänomenologie gibt es nicht, und wenn es sie geben könnte, dann würde sie nie zu  
so etwas wie einer philosophischen Technik werden [A fenomenológia nem létezik, de ha  
léteznék, akkor sem válhatnék valamiféle filozófiai technikává].”<sup>69</sup> Nemi gondolkodás után  
rájöttem: nem azért tűnt ismerősnek, mert emlékezetemben megmaradt – jóllehet nagyon  
is vannak olyan Heidegger-szövegek, amelyek megmaradtak, s ez is akár köztük lehetett  
volna, mivel ez a szöveg volt az egyik első Heidegger-szöveg, amit olvastam –, hanem azért,  
mert valami hasonló megfogalmazással éltem egy ízben önmagam is, méghozzá hasonló

69 GA 24, 467. o.

hangsúlyozással – a hermeneutikával kapcsolatban. A kilencvenes évek közepén írtam egy  
német nyelvű cikket „Gibt es die Hermeneutik?” címmel, melyben kétségbe vontam – de  
legalábbis kétségessé tettem – „a hermeneutika” létezését. Többek között ezt írtam: „aus der  
Sicht philosophischer Hermeneutik, die Hermeneutik als solche, d.h. so etwas wie den (all-  
gemeinen oder einheitlichen) Begriff der Hermeneutik, überhaupt nicht gibt, überhaupt nicht  
geben kann” [„a filozófiai hermeneutika nézőpontjából olyan valami, mint a hermeneutika  
(a hermeneutika fogalma, általános vagy egységes fogalma) [...] nem létezik [...] s nem is lé-  
tezhet egyáltalán”].<sup>70</sup>

Amikor ezt a cikket írtam, már jó tíz év telhetett el azóta, hogy a Heidegger-összkiadás 24.  
kötetét olvastam, de amikor a szöveget foglalmaztam, ez a Heidegger-hely nem járt a fejom-  
ben, legalábbis egyáltalán nem emlékszem rá, s magában a szövegben sincs rá semmiféle utá-  
lás. „A” hermeneutika létezését önálló argumentumok alapján, a fenomenológia Heidegger  
által megkérdőjelezésétől s e megkérdőjelezés kontextusától függetlenül próbáltam kérdé-  
sessé tenni. Bárhol legyen is, szeretném most megszívlelendő tanulságként ajánlani ezeket  
a tételket: ha a hermeneutika nem létezik, s Heidegger szerint a fenomenológia sem, akkor  
talán e két tétel mellé lehetne állítani harmadikként azt, hogy az analitikus filozófia sem lé-  
tezik. Ha mindez nem létezik, akkor hát mi marad? Akkor mi létezik egyáltalán? – tehető fel  
a kérdés. Egy lehetséges válasz ez lehetne: ami marad – a filozófia illetve (ahogy Heidegger  
szerette kifejezni) a filozófiai kutatás, a filozofálás, a dolgokkal való szembenézés.<sup>71</sup>

70 I. M. Fehér: „Gibt es die Hermeneutik? Zur Selbstreflexion und Aktualität der Hermeneutik Gadamerischer  
Prägung”. *Internationale Zeitschrift für Philosophie*. Hrsg. G. Figal, E. Rudolph (Stuttgart: Metzler Verlag). Jg.  
V, 1996, Heft 2, 236–259. o., itt 251. o. Magyarul lásd „Hermeneutika és problématoréniát – avagy létezik-e »a«  
hermeneutika? A gadameri hermeneutika öntreflexiója és aktualizálásának néhány vonása”, in Fehér M. István: *Hermeneu-  
tutikai tanulmányok*. I. Budapest: L'Harmattan, 2001, 66. o.; ld. még uo. 78. sk. o.: „Hermeneutikai nézőpontból  
(azaz a filozófiai hermeneutika nézőpontjából) a kérdés, 'mi a »hermeneutika«?', az eddigiek szerint lehetetlen, mivel  
motiválatlan, azaz szabadon lebogó kérdés. S ennek megfelelően az is kérdéses marad – kérdésessnek kell maradnia  
–, hogy a hermeneutika – a hermeneutika, mint olyan, illetőleg a filozófiai hermeneutika, mint olyan (mint égen a  
csillag) – egyáltalán létezik-e, létezhet-e.”

71 Lásd például SZ 2, 7, 9. sk. 11. o.; GA 56/67, 212. o.; GA 61, 3, 8, 24. („Der Weg ist weit für die Philosophie als  
Forschung”), 29. („konkrete Forschung”), 182. skk., 187. skk., 190. skk., 193. skk. („phänomenologische Forschung”,  
„phänomenologische und geisteswissenschaftliche Forschung”, Philosophie „als radikale Forschung”); GA 62, 329,  
347. („philosophische Forschung”), 348. skk. o. stb. Továbbá GA 27, 15. o. („Philosophie = Philosophieren”); GA  
29/30, 6. o. („Philosophie ist Philosophieren”) stb.